В. В. Колесов

Древняя Русь: наследие в слове

Добро и Зло

ФИЛОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА

СЕРИЯ
«ФИЛОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА»

В. В. КОЛЕСОВ

ДРЕВНЯЯ РУСЬ:
НАСЛЕДИЕ В СЛОВЕ
ДОБРО И ЗЛО

Филологический факультет
Санкт-Петербургского государственного университета
2001

ББК 81.2Нес
К 60

К 60 **Колесов В. В.**

Древняя Русь: наследие в слове. В 5-ти кн. Кн. 2. Добро и зло. – СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2001. – 304 с. – (Филология и культура).

Во второй книге автор продолжает исследовать древнерусскую ментальность. Работа посвящена описанию этических и эстетических категорий, раскрывающих смысл антитезы Добро и Зло. Предметом исследования стали такие понятия, как красота, вера, надежда, любовь и др. Книга дает комплексное представление о развитии средневековых взглядов на мораль восточных славян; в ней рассматриваются семантические и этимологические особенности слова, изменявшиеся под влиянием нравственных норм. Исследование построено на анализе различных летописных источников, характеризующих взаимопроникновение языческих образов и христианских символов, отраженных в смысловом развитии коренных славянских слов и содержании классических текстов.

Книга предназначена для всех интересующихся историей русского слова.

ISBN 5-8465-0030-7

© Колесов В. В., 2001.
© Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2001.
© Ионов Н. А. (оформление), 2001.

ДОБРО И ЗЛО

ОТ АВТОРА

Назначение этой книги – показать добро как правду, то есть как единственно правый, верный себе путь жизни во всем и до конца – для всех, кто решился предпочесть его.

Владимир Соловьев

По разным причинам второй том исследования издается в двух книгах: «Добро и Зло», «Бытие и быт». Первая описывает самые общие проблемы древнерусской этики и эстетики, вторая касается тех же вопросов с конкретной и более приземленной стороны. То, что поначалу представляется слишком возвышенным на фоне будней, мало-помалу предстает как обычное проявление жизни, и в результате этическое сливается с социальным в общей энергии народной нравственности. По сути дела, в этом и состоит основное содержание средневековых представлений о морали – она развивается от идеи к делу. Это не мораль внешне обязывающего характера, а – нравственность как внутренняя потребность души; она развивается в момент сопряжения языческих образов и христианских символов в совместном движении к современным понятиям о душе и жизни.

Основная задача исследования остается прежней: показать культурную историю восточных славян «изнутри», через оставленное ими Слово в духовности общественного сознания, еще не сложившегося в ментальность современного типа. Особо хотелось подчеркнуть воздействие классической греческой культуры на этот процесс, что и отразилось в заимствовании и приспособлении многих культурных терминов к исторически оправданному и неизбежному развитию народного самосознания.

Главный герой повествования – простой русич, преимущественно древнерусской эпохи, но отчасти уже и Московского государства, т. е. уже собственно великорус до начала XVII в. Сложение этических и эстетических норм как осознанной системы поведения и действия происходило в условиях конфронтации-сотрудничества языческого и хри-

стианского мировоззрений, борьбы с иноземными захватчиками и государственного строительства – при почти полном отсутствии экономических, идеологических и информационных ресурсов. Исторический опыт поколений был заложен в нашей ментальности, сохраняется в народном русском языке, известен по классическим текстам. Изучение такого опыта становится насущной задачей дня. Многое пришлось испытать русскому народу в его стремлении выжить и сохраниться, одновременно не теряя надежды на то, что Правда всегда победит, а Добро в боренье со Злом непременно обернется Благом.

Остальное – в книге.

14 мая 2000 г.

г. Санкт-Петербург

ГЛАВА ПЕРВАЯ

СОПОСТАВЛЕНИЯ И ХАРАКТЕРИСТИКИ

...Они были не известны сами себе.

Андрей Платонов

Восстановить средневековые русские представления о духе народном затруднительно по многим причинам. И не только потому, что мало достоверного материала, прямых источников. Прямых свидетельств сохранилось как раз много, но все они субъективны, толкуют проблему с какой-нибудь одной стороны. Нужно использовать их все, чтобы объемнее представить существо дела. Начнем, пожалуй, с объективно данных рассуждений об идеальных качествах личности, как их понимает русское Средневековье. В своих толкованиях оно опирается на Новый Завет, Завету Ветхому до XVI века отказывая в авторитетности как источнику постижения христианской веры.

ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ И НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ

Как известно, десять заповедей Ветхого Завета не во всем совпадают с заповедями, данными в Нагорной проповеди (Исход гл. 20 и Матф., гл. 5–7).

Первые пять заповедей в сущности касаются отношения к Богу, хотя заповедь пятая и советует почитать отца своего и матерь свою. В Новом Завете и этой заповеди нет, поскольку известно отношение Христа к «близким своим».

Отрицательно сформулированные заповеди: «Да не будет у тебя других богов», «не делай себе кумира», «не произноси имя Господа твоего всуе» и т. д. сменяются перечнями в заповеди блаженства: «Блаженны нищие духом...плачущие...кроткие...алчущие и жаждущие правды... чистые сердцем... миротворцы... гонимые за правду…оболганные...». Всё это признаки людей, которые страдают за свою веру. Внимание перенесено с самого Бога («Да не будет у тебя...») на человека, указываются признаки истинной веры как *связи человека с Богом*.

Это принципиальное различие между Ветхим и Новым Заветом открывает возможности для уяснения и толкования нравственных категорий, хотя мораль тут строится лишь по одной линии: *человек – Бог*.

Пять остальных заповедей Ветхого Завета, безусловно, нравственные установления иного типа, они идут по линии *человек – человек*: не

убивай, не прелюбодействуй, не кради, не давай клятв, не желай дома ближнего своего. Убийство, прелюбодеяние, татьба, зависть и в дальнейшем остаются опорными моральными установками, но в Новом Завете они даются расширенно, через отношение человека к человеку, а об убийстве и воровстве прямо нигде не сказано, что и стало основанием для разграничения церковного закона *(Мерило Праведное)* и закона гражданского *(Правда Русская)*. Умолчание о столь важных преступлениях характерно, поскольку выходит за пределы моральных установлений, становясь объектом уголовного права. Несопряженность двух источников в нравственных их указаниях стала основанием для расхождения морали и права в русской традиции: духовное и мирское, душевное и телесное осознавались как противоположные и временами даже как враждебные друг другу силы.

Столь ценимый на Руси «Апостол» в посланиях Павла также ограничивается однословными *убийство* и *красть*, тогда как остальные пороки лексически разработаны очень подробно. Опираясь на различные притчи Христа (некоторых мы не знаем), Павел дает их в следующем порядке:

1. Богоненавистники, идолопоклонники (невежество, безрассудство);
2. Непослушание родителям (по пятой заповеди);
3. Убийство (по шестой заповеди);
4. Блуд (*похоть*, а точнее – разные формы разврата: содомия, лесбиянство и пр. – по седьмой заповеди);
5. Воровство (по восьмой заповеди);
6. Ложь, лукавство, обман, вероломство (по девятой заповеди);
7. Зависть, клевета, злоречие, «обидчики нелюбовны», корыстолюбие (по десятой заповеди).

Таково соотношение «системы» Павла и десяти заповедей. Кроме того, в его посланиях находим реминисценции из Нового Завета:

8. Злоба, распри, злонравие, изобретательность на зло, «непримиримы, немилостивы»;
9. «Самохвалы, гордыня».

Таким образом, заповедные пункты 2, 3, 5 вполне понятны, во всех своих смысловых оттенках. Первые четыре заповеди сошлись в пункте 1, однако сошлись своими противоположностями, поскольку богоненавистники – те же идолопоклонники, но названные по разным признакам: с одной стороны – *невежеством*, с другой – *безрассудством*.

Все прочие качества, развернутые в признаках различения, столь же несомненно представлены попарно, но сегодня мы уже не знаем ре-

ального соотношения таких пар. Накладывать на них современное представление о характере деяния было бы неправильно.

Ясно, что блуд вызывается похотью, а содомия есть обратная сторона лесбиянства, понятно, что злоба порождает злонравие, а гордыня – самовосхваления. Павел делает попытку обозначить отдельным словом разные стороны одного и того же качества в его *проявлении*, т. е. в действии, но делает это весьма конспективно. Он ведь не создавал систему, он писал письма.

Судя по многим местам Писания, создатели этого текста были людьми прямолинейными и от других, вслед за Христом, требовали того же – искренности и прямоты: «Но да будет слово ваше *да, да, нет, нет*, а что сверх этого, то от лукавого» (Матф., 5, 37). Это и нас призывает не только к осмотрительности в оценке сохранившихся источников, но и к строгости в распределении известных нам моральных качеств и проявлений порока. Потому что (и это видно уже по приведенным примерам) Писание говорит в основном о пороках, т. е. о том, что останавливает внимание вероучителя в момент его поучения. Этой традиции следовали и древнейшие наши проповедники: они клеймили *типичные* пороки, часто не отдавая себе отчета в том, что многих из них на русской почве еще и не обреталось, поскольку и христианство не утвердилось до такой степени, чтобы естественные проявления жизни почесть за пороки. Но именно апостол Павел явился создателем христианской моральной концепции, именно он пытался осмыслить и классифицировать совокупности пороков, выставляя противостоящую им нравственную силу – *совесть* (впервые греческое συνειδός в новом смысле встречается как раз в посланиях Павла).

Любопытно, что перечень пороков состоит в основном из *деяний*, и это особенно заметно в древнейшем русском Уставе князя Владимира (988 г.), который составлен отчасти на основе обычного права, отчасти под влиянием канонических книг. Перечисляются неблаговидные *поступки*, которые лишь в своей совокупности сгущаются в *преступления* и обобщаются в виде *грехов*. Видно, что в последовательности перечисления нет никакой системы, а со временем появляются всё новые варианты однородных проступков, и даже тщательное редактирование текста не сводит их в общие «статьи». Воспользуемся наиболее полным текстом и расположим типы проступков по «статьям» (так легче дать им общее истолкование):

1. *Роспусты* (т. е. развод),
смилное застатье (т. е. прелюбодеяние),
пошибание (т. е. изнасилование),

умычки (т. е. похищение девиц без выкупа и сговора),
или девка детя повержет (т. е. родит вне брака),
или кого застанут с четвероножиною (в содомском грехе);
2. *Промежи мужем и женою о животе* (имущественные споры),
в племени или в сватовстве поимуться (родные и близкие в споре),
или дети тяжутся о задници (спорят из-за наследства);
3. *Ведство, потвори, чародеяние, волхвование* (разные формы колдовства), *зелейничество* (тайное знание трав), *урекания* (наговоры) *три: бляднею* (обманом) и *зелья* (отравой) и *еретичьством* (богохульством), *или кто под овином молится, или во ржи, или под рощением, или у воды* (по языческому обыкновению, а не в храме);
4. *Зубоежа* (драки с покусами, членовредительство),
или сын отца бьет, или матерь дочи бьет, или сноха свекровь, или два друга иматася бити, единого (человека) *жена другого* (человека жену) *за лоно имет и роздавит* (половые органы);
5. *Церковная татьба: мертвецы сволочат, крест посекут или на стенах трески* (щепки) *емлют и с креста*, *скот или псы или поткы* (птицу) *без велика нужа вводят церковь или что неподобно церкви сдеет*;
6. *А се церковнии люди...* (следует перечень лиц, находящихся в полной юрисдикции церкви: странники, просвирни, убогие и пр.)

Итак, церковь судит дела семейные или узкоцерковные. На фоне общего порока воровства выделяется специально «церковная татьба» вроде похищения покойников, только что отпетых в церкви; на фоне общего «убоя» (убийства и драки) – специальные виды членовредительства, относящиеся к семейному праву (касаются женщин) и тем самым уже носящие нравственный характер. Все перечисленные меры призваны сохранять моральную чистоту человека в условиях, когда внешние обстоятельства тому препятствовали. *Предметом заботы всегда является слабейший*. Но не только: еще и *старейший*, поскольку младшему запрещено наносить увечья старшему. Сын не должен бить отца, дочь – свою мать, а сноха – свекровь.

Расписанные здесь запреты сохранялись долго: еще в XVI веке *Домострой* перечисляет всё те же деяния, лишь отчасти развивая в подробностях их отдельные элементы. Например, в отношении колдовства: «К сему ж чярование и волхвование и наузы, звездочетие, Рафли (гадательные книги), алнамахи, чернокнижие, воронограй, шестокрил, стрелки громны, топорки, усовники, дика камение, кости волшебные и иные всяки козни бесовские; или кто чяродейством и зелием и корением и травами насмерть или на потворство окормляет,

или бесовскими словами и мечтами, и кудесом чярует на всякое зло и на прелюбодейство, или кленется именем божием во лжу или клевещет на друга – туто прочти 10 (главу)». Перечисляются осуждаемые церковью астрологические, магические и гадальные книги, суеверные и колдовские обряды и поверья, и все эти перечни даны на основе поучений отцов церкви (лишь некоторые из приведенных выше прегрешений могли относиться к реалиям древнерусского человека, например, наузы – амулеты).

Сравним эти показания с многочисленными «Поучениями к простой чади», которые сохранили нам древние рукописи. Начнем со знаменитого «Слова» новгородца Луки Жи́дяты (Ждана) 1036 года. Новгородские памятники и вообще-то отличаются от столь же ранних киевских простотою речи и незамысловатостью стиля, а в данном случае новопоставленный епископ обращается к пастве, укоряя ее во множестве грехов. Перед нами список, во многом сходный с перечнем приведенного Устава, однако тут есть и отличие: Лука предупреждает о возможных отклонениях от правил нравственности и делает это с помощью глагольных форм. В основе перечня лежит Нагорная проповедь с добавлениями из десяти заповедей и с разного рода уточнениями, которые для нас как раз и важны. Отметим их для себя, не повторяя сказанного о самих заповедях.

Слушателю предлагается верить в единого Бога, но затем: *любовь имети ко всем человеком, буди правдив, не воздайте зла за зло, не мози свадити* (оклеветать), *не осуди брата* и пр. Затем перечисляется, чего именно не должно быть у христианина: *москолудства* (т. е. балагурства, шутовства), *срамословия, гнева* (эти три всегда указываются вместе и рядом), *насмешек* и вообще «смеха пустошного», *терпети напасти*, отказаться от гордыни (тут сказано еще *от гордости*); *будете смирени и кротци* – обычная цитата из Евангелия. Затем начинается новый круг перечислений, и можно предположить, что он добавлен впоследствии: не богохульствуйте, не клянитесь Божьим именем, бойтесь Бога, а князя чтите, чтите и *слугы церковная*. После этого начинается собственно перечень пороков, которых следует избегать, и они полностью повторяют последовательность последних заповедей, хотя встречается и нечто новое: впервые звучит *не пий без года́* (чрезмерно), *но вдоволь и не до пияньства, не буди гневлив, ни напраснив* (опрометчиво несправедлив), *буди с радующимся радуйся, с печальным печален, не ядите скверна, святые дни чтите*. Где-то между двумя частями текста фактически общего содержания затерялось и нейтральное пожелание: *чтите стара человека и родителя.*

В общем, все перечисленные качества человека и нормы его поведения связаны с традиционной церковной литературой, кроме, может быть, столь же общих указаний относительно срамословия, почитания стариков и характерного для русского автора добавления там, где он говорит о блуде: *ни с рабою, ни с ким же* (т. е. даже с зависимым человеком). Таким оговоркам можно верить как характеристическим черточкам славянского быта, в котором *играние* с рабою никогда не считалось преступлением. Поражает ограниченность примет, вынесенных из кормчих книг, рекомендации которых более подходили бы для монашеского жития: кротость с устранением гордыни, порицание гневливости и резкости, насмешек и издевки, любовь ко всем и всепрощение. Относительно пьянства вопрос спорный. Из контекста ясно, что речь идет о допустимом для мирянина питии, но значение самого слова, поставленного в противопоставлении к *году* (годно, годится, угодно), показывает, скорее всего, что и определение пьянства здесь – более широкое по значению слово, чем в современном нам русском языке, и обозначает чрезмерность всякого вообще *телесного вкушения*, не только *винного пития*.

Словом, перед нами еще один вариант Нагорной проповеди, данный с уточнениями, часть которых высказана явно не по адресу. Лука Жидята имеет в виду всякую паству вообще, не разграничивая ее социальных или профессиональных пределов, – он обращается к христианину, «новому человеку», и настойчиво внушает ему *истины Писания*. Судить о реальных пороках средневекового человека на основании подобных «Слов» невозможно, потому что *и по замыслу своему работают они с упреждением*.

ЛИЧИНА И ОБРАЗ

Конечно, большинство древнерусских текстов не годится в качестве источника для изучения старых этических систем. Систем еще нет, нет и системности в перечислении деяний и пороков, т. е. нет классификации, а терминология во многом заимствованна и запутанна. В ее оттенках легко переходить от одного термина к другому, лукаво извиняя себя за серьезные прегрешения и оправдывая поступок посредством *также наличного* слова, т. е. дело – *глаголом*.

Кроме того, все недостатки определяются также и спецификой древнерусской литературы как литературы канона, образца. Ни одной характеристике описываемого лица, даже исторической личности, до-

верять нельзя. Каждое действующее лицо повествования представлено как воплощение одной-единственной, но для него определяющей и потому постоянной добродетели (или порока). Это не *лицо*, а именно *личина (личность)*, некий обобщенный на символическом уровне тип со своим характерным признаком. Такая особенность старых текстов смещает историческую перспективу описания и часто неверно оценивает историческую личность; особенно не повезло Святополку, прозванному Окаянным, Олегу Рязанскому и Ивану Грозному. Авторская установка определяет тип личности, так что Дмитрий Донской в одних текстах предстает отважным и мудрым, а в других – несколько трусоватым молодым человеком. Только отраженным светом через подобные описания можно представить себе, каких крайностей может достигать персонификация конкретного порока или добродетели, воплощенных в том или ином историческом деятеле. Это – вполне мифологическое сознание, персонифицирующее отвлеченные категории и тем самым выставляющее их в качестве образцов, которые становятся символами средневековой культуры. Символами не изобразительными, на иконе, как *образы*, а словесными.

Есть у средневековых героев и своя иерархия переживаний и чувств. В напряженные моменты своей жизни герой максимально отвлечен в своей отстраненности от плотского и земного, он весь в порыве самодостаточной замкнутости святого, застывшего в иконической позе. Таков, согласно *«Сказанию о Мамаевом побоище»*, даже Дмитрий Донской в некоторые минуты перед сражением. Это минуты нравственной сосредоточенности, выбора пути; такие мгновения останавливают действие молитвой героя, и именно в этот момент свершается нечто значительное, определяющее все последующие действия. Таков момент идеи, оправдывающей последующую явленность действия (вещи). При этом герой заливается слезами, скорбит и стенает – свои переживания являет вовне, исторгает из сердца, очищает душу. Таков момент явленности добродетели в ее крайнем проявлении, но из описания следует также, что в принципе добродетель понимается как пассивная и статичная сила (не энергия действия).

Из общего перечня черт характера и эмоций, приписанных историческим лицам, можно представить коренную особенность церковного идеала добродетели: это *максимальное отстранение от людей, от земного их множества, от их проблем и страданий* – как средство возвращения к ним же после общения с Богом. Церковная этика – этика без коллектива, это замыкающаяся сама на себе *в личностном воплощении сумма этических норм*. *Совесть* – совместное знание Бога, через

посредство которого осуществляется связь и между людьми. Нет непосредственного выхода от человека к человеку, нет еще и современного понимания *этики* и *совести*.

ДЕЯНИЕ И ДЕЙСТВИЕ

Итак, о бытовых пороках можно сказать, что перечень их еще краток, и дополнения по «Правде Русской» мало что добавят в приведенный список. В этом источнике, прекрасно изложенном русскими историками, кое-что уже выходило из употребления, отражало старые нормы этики. Перечень возможных *преступлений* невелик, все они распределяются на конкретные *поступки*, которые обычно обозначаются глаголом. Отражен тот уровень мышления, когда конкретность поступка еще не облеклась в отвлеченное представление о *грехе,* поэтому не выражается отвлеченным по смыслу словом, то есть именем существительным. В лучшем случае отвлеченность передается в форме обобщенной собирательности, и тогда поступки предстают как преступления.

Общее впечатление таково, будто в X–XII вв. столкновение народно-бытовой традиции в оценке тех или иных явлений с церковными канонами (правилами) еще не привело к синтезу на уровне абстрактно явленного греха, не зафиксировано в понятии и потому не имеет своего родового имени. Стороны «говорят на разных языках». Чтобы убедиться в этом, обратимся и к другим источникам.

Прежде всего устраним из рассмотрения оценки, осуждающие поведение вчерашнего язычника, но не имеющие благовидного основания. Чаще всего они возникали из чувства ревности как определение соперничающих с собственными, церковными, точно такими же действиями. Светскому сборищу-пиру следует предпочесть «стояние во храме» (*сбор творити* в «Постановлениях» Собора 1274 г.); церковное песнопение, обращенное к Богу, несомненно, «чище» *игранья и бесовскаго пенья и блудного глумления с плясаньем и плесканьем* (в ладоши) в «Ответах» Иоанна 1080 г. *Игранье, плясанье и гуденье* вызывают нежелательные последствия; в частности, вместо тихой и сердечной молитвы перед иконой *жрут* (приносят жертвы) *бесом и болотом и кладезем*, поскольку языческое поклонение в о д е (как символу жизни, не церковному в и н у как символу крови Христа) христианский писатель обязательно соединяет с собственным представ-

лением о демонах, именуя языческих богов за их множественность *бесами*. Не освященный церковью брак – всего лишь *таинопоимание* и потому недействителен; и т. д.

Выстраиваются два параллельных ряда деяний, хотя действие» одно и то же. Деяния воспринимаются как различные, как деяние и как действие, потому что идеи их различны. Один ряд – целиком положительный, разрешенный и допустимый, поскольку он освящен; другой ряд находится под запретом, хотя хорошо известно, что и его «внешний закон повелевает», т. е. допускает. Обе линии сближает одинаковое осуждение чрезмерности в проявлении того или иного действия, однако ясно: конфронтация христианства и язычества идет по линии чисто обрядовых совпадений *и только они несовместимы друг с другом*. Но поскольку справедливым признается лишь «чистое», а «нечистое» осуждается, станем на место не искушенного в премудростях веры средневекового поселянина-простеца: разве пение – не всегда пение? почему петь плохо тут, но хорошо там? почему «целующихся с женами на пирех» следует осуждать, а то же самое при встрече Пасхи – нет? почему утешение от молитвы – не то же самое у разных алтарей? если браки заключаются на небесах, не все ли равно, какой жрец соединил руки брачующихся?

«Нет», – говорят нам, и по признакам расхождения мы можем судить о причинах. Всякая треба требует средств, экономическая потребность вызывает борьбу за право «правильной» веры. К вере никакого отношения не имеющей.

Мы говорим не о конфронтации двух великих религий, а о поведении «маленького человека», втянутого в эту борьбу помимо его желания. Из-за этого оказался он в разломе между двумя системами духовных представлений, между традиционной своей и новой, которая требовала отречься от всего, столь дорогого, но за это обещала ему *личное спасение*. Как раз о личном спасении он задумывался меньше всего, хотя, конечно, было все-таки нечто, чем христианство видимо возвышалось над язычеством и в истолковании нравственных категорий. Христианство боролось с чрезмерностью всякого проявления личного чувства – эмоций или деяний, добродетели или порока – неважно. «Всякому делу – время и час...» Нравственная узда как способ сведения к среднему, т. е. к норме, – вот что казалось важным в христианстве создателям Русского государства. И под покровом таким образом понятой *свободы* закисала до времени бесшабашность языческой воли.

ПОРОКИ И ДОБРОДЕТЕЛИ

Положение дел меняется, когда проповедник связывает группу пороков и проступков общим источником – явленной причиной их действия. Это уже похоже на предварительную классификацию, хоть она и воссоздана пока в конкретных формах. Григорий Белгородский в XII в., говоря об излишествах, в качестве родового имени для обозначения всякой телесной чрезмерности приводит слово *пьянство*, потому что именно такое излишество плоти – без меры и срока – пробуждает в человеке блуд, пение, пляски, в результате чего люди и совершают все непотребные действия, составляющие неугодные деяния (дается длинный их список в *глагольных формах*). Всё это – проступки, связанные со степенями усиления немногих, в сущности одних и тех же, деяний, основанных притом на физиологических, телесных проявлениях (обжорство, срамословие, насмешки, драки, споры и т. д.). Такого рода классификации-суммы распространены в X–XII вв., их переписывают и в «Измарагде» – сборнике нравоучительных поучений и высказываний, сложенном в XIV в. и являющемся, между прочим, одним из источников Домостроя.

Во всех таких текстах много заёмного, переведенного с греческих текстов. Для сравнения приведем перечни добродетелей и пороков, данные в переводных и оригинальных древнерусских «Словах». С «греческой стороны» это – «Василия царя греческого главизны показательны о нравоучительстве к сыну своему Льву» («Великие «Минеи Четьи» за 31 августа), «Лествица» Иоанна Синайского, «Пчела», слова и поучения Иоанна Златоуста в составе «Измарагда», т. е. все переводы осуществлены (в том числе и на Руси) до XIV века. С «русской стороны» это – «Поучение» митрополита Кирилла и «Определения Владимирского собора» 1274 г., а также поучительные «Слова» Серапиона Владимирского того же времени; с ними можно сравнить сочинения Нила Сорского, русского писателя конца XV века, представителя уже другой, *новой* этической системы.

Разумеется, одни и те же термины встречаются в наших источниках не всегда. Есть особенно любимые, а есть и очень редкие. Добавим к указанным источникам древнерусские летописи и светские сборники афоризмов (типа «Моления Даниила Заточника» XII–XIII вв.) и восполним перечень терминами, которые встречаются в других текстах, дошедших до нас в древнерусских списках, но переведенных у южных славян.

Детальное сравнение всех этих источников завело бы нас очень далеко, для этого нужен специальный анализ. Однако заметно, что и в XIII веке этической системы как таковой еще нет, терминология разра-

ботана слабо и во многом зависит от переводных текстов; она ориентирована, как и прежде, на Нагорную проповедь и на церковные каноны в «Кормчей» книге. Проступки, указанные в «Кормчей», суть основные грехи и для законодателя второй половины XIII в. Этика и уголовное право не разделены, и только преимущественная ориентация на церковный закон дает некоторое основание говорить о нравственной категории в ее противоположности к светским – имущественным и уголовным, – столь же греховным деяниям. Почему так получается, видно из сравнения добродетелей и пороков по всем, доступным нам источникам.

Пороки

1. Татьба, разбой, грабеж, насилие, резоимство, лихоимство, стяжательство, продажа (четыре последних – ростовщичество, осуждаемое как высший грех), корысть;

2. Пьянство, блуд (блуженье, любодейство, похоть и пр.), чревоугодье (объеденье, лакомство, ласкордие (невоздержание), алчность и пр.), деланье, наслаженье, бесчинье;

3. Ложь, клевета, вражда, лицемерье, клятва, поруганье, срамословие, смехотворение, смисание, пустословие, суесловие, измена, лукавство, хитрость;

4. Лесть (прелесть, лестьба, ласканье), коварство, злопамятство, пронырство, скупость (скаредье), свада (свары, которы, крамола, мятеж, хула, пря, распря, замятня и пр.), обида, непочитание родитель, прекословие, непокоренье, жестокосердие, свирепство (сверепствие);

5. Леность, сонливость, сон, маловерье, праздность, слабость, боязнь, роптанье, сетованье;

6. Дерзость (дерзновенье), строптивость, презорство, высокоумье, самовольство, самолюбье, гордыня (гордость, гордение), величанье (заносчивость), тщеславие, суетство;

7. Гнев и ярость, лютость, нелюбье, неприязнь, негодованье, отчаяние (тоска, скорбь, печаль, страх), зависть,ненависть, ревность, месть (мщенье).

Добродетели

В отношении к порокам здесь нет терминов групп 1 и 2, если не признать за таковые слова с отрицательной приставкой типа *бескорыстие* или *нестяжательство*, которые появились довольно поздно, или слово *целомудрие*, которое тогда было синонимом столь же родового

по смыслу слова *чистота*. Таким образом, излишества плоти (2) и деяния (1) не имели эквивалентных добродетелей. Не то в отношении излишеств слова, мысли и чувства (аффекта);

3. Мудрость, вежество (знание жизни), богобоязньство, правда (правдолюбие), молчанье;

4. Честь, стыденье (стыд, студеньство), милосердие (милость), чистота (целомудрие), братолюбие, дружелюбие;

5. Воздержанье, тщанье, терпение (долготерпение), кротость, прилежанье, усердие, страдолюбие (трудолюбие);

6. Благодарность, приязнь, послушание (скромность), смерение (от слова *мѣра*), бесстрастие, мужество (храбрость), крепость (твердость), рвенье;

7. Радость, упованье (надежа, чаянье), любовь (ласка).

Отсутствие соответствующих добродетелей переводило первые две группы пороков в разряд бытовых; это – преступления против личности и имущества, которые становились социально опасными по последствиям. Нравственная их ценность стала сомнительной. Все остальные пороки соотносятся с добродетелями того же класса и тем самым вступают в эквиполентную оппозицию, *создавая систему* этических *ценностей*. Замечательная подробность: добродетелей значительно меньше, чем пороков, но терминов для их обозначения гораздо больше и каждый имеет не один синоним.

Теперь мы можем сделать выводы из наших сопоставлений.

ЭТИКА ЗАПРЕТОВ

Сравнение всех источников показывает, что православное христианство предлагает *этику запретов*, которая ориентирована на качества с отрицательным знаком (маркированы пороки) и предостерегает от них. Поэтому и терминологически пороки разработаны особенно четко, недвусмысленно, последовательно и всесторонне, с учетом всех оттенков возможного нарушения правил поведения. Все они, кроме того, четко соотносятся с однозначными греческими терминами и по смыслу своему являются собирательно-общими, пластично укладываются в любое отрицательное по характеру действие, которое и на самом деле заслуживает осуждения. Короче говоря, обычно это – *гиперонимы*, т. е. слова родового смысла. Именно они и маркированы *дважды* в эквиполентной оппозиции к добродетелям; они абсолютны в своих проявлениях.

В отличие от пороков, среди добродетелей почти нет столь же устойчивых и родовых определений, обслуживаемых к тому же достаточно древним словом (корнем). Среди них очень мало гиперонимов типа *правда, мудрость, мужество, кротость, терпение* и самого слова *добродетель*. Это не родовые по смыслу термины, а синкретичные символы, слишком насыщенные значениями и культовыми образами, чтобы стать терминами. Вдобавок, почти все они – слова производные, и возникали они как кальки соответствующих по смыслу греческих слов.

Иногда добродетели и пороки терминологически не разграничены, поскольку народное (языческое) и церковное (христианское) представление о соответствующем качестве еще не противопоставлены друг другу. В XIII в. предпочтительно слово *гордость*, при обозначении действия также *гордение*, и только у Нила Сорского *гордость* уже совершенно отсутствует в перечне пороков, он говорит о *гордыне превозношения*. Это важная подробность. Она показывает существенность стилистических градаций в оформлении терминов этики (и не только этики). Архаизм становится скорее термином, потому что по своему характеру он уже многозначен и, следовательно, способен в известных условиях стать родовым термином в *высоком стиле речи*.

Было бы осторожнее не принимать во внимание образований с отрицательными приставками *не-* и *бес-*, выражающими отрицание соответствующего качества. Все такие слова могут быть вторичными по образованию: они возникли в восполнение системных противопоставлений уже в тот момент, когда системное противопоставление порока соответствующей добродетели было осознано: *немилосердие, неудержание, несытьство имения, несострадание, непослушание, небрежение, неподобие, бесчиние* и т. д. Уже сам факт *отрицания данного* показывает не эквиполентную оппозицию с *равноценными оппозитами*, а совершенно новую, характерную как раз для нашего времени оппозицию привативную, с выделением основного *(плюс)* и противопоставленного ему отрицательного качества *(минус)*.

Тем не менее само наличие таких образований, составленных *искусственно*, по типу греческих терминов с приставкой *а-*, показывает, что *в системе действительно маркированы отрицательные* оппозиты, тогда как положительные члены (добродетели) являются фоном и основанием сравнения, которые диктуют дальнейшее развитие системы понятий о добродетелях. Другими словами, система положительных ценностей строится в отталкивании от пороков: пороки своими различиями разъединяют, тогда как добродетели соединяют в идеальном устремлении к сходствам и подобиям. Они оказываются этичными как раз потому, что соединяют, а не разделяют.

РАЗВИТИЕ СМЫСЛА В ДВИЖЕНИИ ТЕРМИНОВ

Развитие системы понятий происходило постепенно, но последовательно, на основе выработанной терминологии греческих источников и от потребностей реальной жизни. Возникла необходимость в развернутой системе терминов.

Самые разные, подчас весьма многочисленные пороки, связанные с половой сферой, на Руси, по-видимому, не развивались, и подробные на сей счет перечни «Кормчей» и других церковных книг стали излишними. Соответствующие термины в силу своей невостребованности уходили, оставаясь разве что в монастырской ограде; Нил Сорский перечисляет девять пороков: блуд, скотоложство, мужеложство, рукоблудие, деторастление, кровосмешение и *«различные истицания и злотицания»*.

Наоборот, в отношении к сквернословию и болтливости терминология очень быстро расширялась и вскоре стала передавать самые тонкие оттенки этих пороков действия. То, что у Кирилла в 1274 г. представлено как *многоречье*, у Нила Сорского варьирует: *празднословие, суесловие, осуждение, роптание, прекословие, многоглаголание, злоглаголение, сквернословие, любопрение*. Накопление большого числа чисто видовых обозначений приводит в появлению слова родового смысла, которое обозначает порок не опосредованно, как *много-речье*, а, согласно самому действию, посредством глагольного корня: *многоглаголание*.

Иные оттенки качества становились избыточными, и термин исчезал. *Еже быти презориву* (Василий) – *презорьство* (Лествица) – *презорство любовластия* (Нил; у него есть целый ряд и других слов, обозначающих *величанье*). Редкость подобных форм высокомерия объясняется их социальной ограниченностью, они возможны лишь на самых верхних уровнях власти и не являются общечеловеческими. Отношение к таким порокам с течением времени меняется.

Часто термином становилось обычное слово расхожего лексикона, но подбирали его долго:

благодать называлась и *благодетельство*, и *благость*;

смех – и *смеяние* (по действию: Измарагд), и *смехотворение, глумление, смеяние даже до слез* (у Нила Сорского);

блуд – *блужение* – *любодеяние* (Измарагд) – *любодейство* (Кирилл) – *блудство* (Влад. Собор 1274 г.) – *блуды и прелюбодейство* (Нил Сорский).

В старых текстах греческие конструкции передавались буквально, так что возникало много описательных выражений, которые постепенно сменились словами, *напоминающими термины*:

презрение имения (Василий) – *нестяжание* (Лествица) – *о берущих много имения* (Измарагд) – *несытьство имения* (Серапион) – и обычная щедрость в оттенках у Нила: *златолюбие, сребролюбие, вещелюбие, многостяжание, скупость;*

прощая прощен будеши (Измарагд) – *о злопоминании* (Лествица) – *о незлобии, невоспоминании злу* (Пчела) – *злопомненье* (Нил);

о чрес сытости чреву угажающих (Пчела) – *о чревоядении* (Лествица) – *объяденье* (Кирилл) – и бесконечный ряд у Нила Сорского: *объядение, опивание, тайноядение, всегдаяденее, лакомство, чревобешение, горазно бешение, піянство, блевание*...

срамословие (Измарагд и поучения XIII в.) – *сквернословие* (Серапион, Нил) – но эти два слова сохраняются как самостоятельные, поскольку стали обозначать совершенно разные пороки.

Они различались или по отношению к объекту порицания (в адрес Бога или человека), или по характеру выражений: в объяснениях современников Домостроя, иностранных купцов *срамословие* – это ругань посредством «общепринятых слов вроде венгерских» (приводятся примеры мата), а *сквернословие* – простая брань «без дурных слов».

ИДЕАЛ: ПОДВИГ ПОДВИЖНИКА

У церковного писателя Древней Руси образцом нравственного поведения всегда является разумный *подвижник*, преодолевший все соблазны мира сего и тем самым совершивший жизненный *подвиг*. Таков крайний предел развития нравственного чувства – идеал, – которому следует подражать. Судя по известному нам отношению крестьянской массы (и особенно женщин) к подобным подвижникам, они вызывали почтение, доходившее до священного ужаса, но очень редко рождали желание подражать им в их «подвиге». Для того чтобы решиться на это, нужно было либо совершить страшное преступление, либо полностью разочароваться в мирской жизни. Настоящие подвижники, подвижники по призванию, являлись редко. И вот характерная особенность древнерусского культурного быта: самоотверженные аскеты приходили обычно из самой демократической среды; целые духовные движения, которые в рамках православия объявляли себя защитниками ригористических крайностей, все были демократически

ориентированы на *нестяжание*, *самоуничижение*, на крайнюю *отверженность от всего мирского*, например, так называемые «нестяжатели» XV века (в том числе и боярского происхождения; Нил Сорский).

Самыми серьезными для монаха и священника грехами Кирилл II в XIII в. почитал такие: *любодейство, пьяньство, клятвы* (божба), *гнев на люди* – это и есть опасность *«утопить душе во мнозех гресех»*. После монгольского нашествия уже нет и речи о рафинированных грехах предмонгольской поры с их тонкостями и диалектическими сплетениями оттенков. «Аз бо вы мало рекох, – сознаёт и сам митрополит Кирилл, – вы сами смотрите: что не угодно будеть, того блюдитеся». Кроме того, этот иерарх предостерегает против чтения ложных книг (апокрифов) и общения с чародеями: и то и другое способно смутить нетвердую веру и нарушить моральную чистоту новопосвященного служителя веры. Остались и не грехи даже, а проступки против правил церковного обихода, грубые, первобытные, отзывающиеся язычеством, которое еще живо было на Руси.

«Любодеи, сквернословци и пьяници» – основной портрет отрицательного героя по проповеди Серапиона Владимирского. Время определяет основные признаки морального поведения, и в момент вселенского запустения Русской земли даже требования к человеку со стороны церкви как бы ослабевают. Моральные требования соответствуют уровню жизни. Однако всегда остается непреложным одно: требование духовности.

ГАРМОНИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

С XIV века начинается новый подъем культурного строительства. Православная церковь выполняет важное дело объединения восточных славян; в кристаллизации новой государственности и развитии восточнославянских народностей в *русский народ* роль церкви также велика. Появляются сборники нравственного характера, как переведенные с греческого («Лествица» – «правила» истинного и истового монашеского жития), так и сложенные на Руси, но использовавшие ранее переведенные и сильно переработанные, во всяком случае очень тщательно подобранные, поучения отцов церкви (прежде всего – Слова Иоанна Златоуста). Такие сборники появлялись не обязательно в монашеской среде, они читались и свободно переписывались также и мирянами. В числе таких книг были *«Маргарит»* (жемчуг), *«Златая Чепь»*, *«Измарагд»* (изумруд) (в двух разных редакциях) и другие тексты сбор-

ного состава. Относительно «Измарагда» существует мнение, что этот сборник был составлен в Новгороде первыми на Руси «протестантами» и является древнейшим памятником протестантской литературы. Весь «протестантизм» (типично русский протестантизм не *против*, а именно за) заключается в требовании суровой аскетичной жизни, тяжелой работы на благо ближних, отказа от «прелестей мира сего». Но в том же XIV веке к этому призывал и основатель новых монастырей Сергий Радонежский. Таково было общее состояние русского духа: всем нужно было напрячься и собрать силы перед решительным рывком в новое царство – сбросив с себя чужеземное иго. Как «протестантский» первый вариант «Измарагда» стал восприниматься потом, когда именно на усовершенствовании нравственной стороны жизни стали настаивать первые новгородские «еретики», по своим воззрениям близкие к западным протестантским учениям.

Во всеобщем нравственном напряжении XIV века особую активность проявила низовая, народная этика. Незавершенность этических качеств, представленных домонгольским христианством, ощущалась вполне явственно. Христианская мораль, свернутая в минимум запретов бытового характера, сама по себе уже не могла развивать и тем более формировать новую этическую систему. То была именно мораль запретов, призванная *читать мораль* и запрещать. Отношение человека к другому человеку не осуществлялось в такой системе непосредственно, оно обретало силу лишь *через Бога*, стоявшего между людьми как признанный образец поведения. Теперь же святцы накопили достаточное количество Божьих угодников, посредников между Богом и человеком, и каждый человек на земле имел своего предстателя на небесах. Всякая молитва, которую мы слышим в древних текстах, есть обращение к такому предстателю с тем, чтобы *через него* получить Божью помощь. Посредники как идеальные типы людей стали своего рода моделью, отражавший совершенно новый образ морального действия – уже не морали, а нравственности (от славянского слова *нрав*, своими проявлениями отличного от дьявольских козней *норова*). То, что сверху спускалось в качестве освященной религией морали, в собственной среде вызревало как тип принятой традицией нравственности. Оба термина: и *мораль* и *нравственность* – сохранились доныне, причем всегда понятно, что не всякая мораль может быть нравственной и что нравственность – этика положительных образцов, не запретов, а идеально ориентированных целей.

В воспитании и распространении принципов положительной этики велика роль нравоучительной литературы. Положительные этические качества разрабатываются подробнее, к ним и отношение уже иное.

Канонические тексты только подтверждают правильность тех установлений, которые предлагает «положительная нравственность», основанная на народных нравах.

Для удобства дальнейших сопоставлений приведем систему отношений, постепенно складывавшуюся в течение веков, используя некоторые схемы Вл. Соловьева, Н. Федорова и других русских религиозных философов века. Схема поможет сориентироваться в системе коренных понятий русской этики; для этого мы просто будем оглядывать прошлое с видами на то, как *такая система сложилась*. Конечно, она не является специально и природно русской, соответствующие системы складывались и у других христианских народов эпохи Средневековья, но этой стороны дела мы не касаемся; это – другая тема.

Итак, общая система отношений выглядит следующим образом.

Отношение	к себе (в чувстве)	к другому (в действии)	к Богу (в мысли)
Исходные человеческие чувства	СТЫД	ЖАЛОСТЬ	(БЛАГО)ГОВЕНИЕ
Богословские добродетели	ВЕРА	ЛЮБОВЬ	НАДЕЖДА
Коренные философские категории	МЕРА	МУЖЕСТВО	МУДРОСТЬ
Категории Блага	КРАСОТА	ПОЛЬЗА	ИСТИНА
Мирские добродетели	ТЕРПЕНИЕ	ВЕЛИКОДУШИЕ	ИСКРЕННОСТЬ

Такова *гармония справедливости*, которая порождает основные мирские добродетели: кроме терпения, великодушия и искренности (правдивости) еще бескорыстие и щедрость с присоединением самой справедливости.

Богословские добродетели неоднократно толкуются, например, в «Лествице»: «Вера, надежда, любовь, более же всех любовь, Бог же именует, зане любовь не вменяет злаго, надежда разоряет ярость» и т. д. – добрые чувства понимаются здесь *как активные, способные развивать характер человека*.

Нужно только помнить, что представленные в системе термины не обязательно являются исконными. В частности, *польза* всегда пере-

секалась с *добром*, а до XV в. и была собственно *добро*, т. е. материализованная ипостась *блага*. Польза – своего рода «облегчение» в каком-то деле (корень слова тот же, что и в слове *лег-ок*). В этом смысле добро и красота как бы соединяются друг с другом, что ясно и из народных эпитетов *добрый молодец* и *красна девица*. Красота направлена на самоё себя, а доброта – на другого, это даже не красота-доброта, а *красóта* и *добрóта* (старое ударение) – качественные характеристики молодых. Красота, по мнению русского человека, есть признак чистоты, «красота – приветливость и щедрость», – говорил Алексей Ремизов. Красота – в сиянии света, яркости огня и солнца, в радуге и блеске золота; символические представления славян о красоте показал А. А. Потебня. Красота в конечном счете – всё, что связано со светом, а светить – значит *смотреть и видеть* (древние слова совмещают признаки света извне и зрачка, который свет отражает).

В отличие от этого, мудрость состоит в том, чтобы уметь *думать*, т. е. «вслушиваться» в окружающий мир. *Мыслить* можно и самому, но всякая мысль – это всего лишь *мнение*, которое может быть и сомнительным, тогда как *думать* – призваны все вместе *(дума)*. Следовательно, *думать* – значит *слушать и слышать (речь)*.

Любопытно, что идеальные типы народного сознания – всегда женские. Елена Пре-красная выражает высшие степени красоты, Василиса Пре-мудрая – мудрости, Царевна Несмеяна – природной силы. Если вспомнить, что Елена буквально значит 'светлая', а Василиса – 'царственная', станет ясно, насколько возвышенным должны были представляться красота и мудрость древним славянам, в свои сказки *(сказы)* включившим этих лиц. Вера, Надежда, Любовь и м а т ь их София также наводят на некоторые размышления, связанные, быть может, с остатками матриархата в позднеязыческой славянской среде. Не случайно славянофилы поговаривали о восстановлении язычества в связи с распространением культа Богородицы. И не напрасно кручинился Николай Бердяев о «вечно женственном в русской душе».

Системны же указанные в схеме отношения потому, что в их перечне явлен последовательный переход от эмоции *чувства и отношения* через Бога к правилам личного *поведения и идеальным категориям бытия*. То, что перед нами объективное соотношение этических ценностей, доказывает историческая последовательность ее сложения, а также различительные признаки, на основе которых система явлена.

Система явлена в терминах, которые предстают (у В. С. Соловьева) как научные, т. е. родовые по смыслу. Но за каждым из них стоит традиция *постепенного насыщения гиперонима смыслом*, и этого не

следует забывать. Например, за славянизмом *надежда* скрываются многие оттенки символов *чаяние* и *упование*; за славянизмом *мудрость* – столь же символичные по содержанию *ум* и *разум* (их символика раскрывается, в частности, в славянском переводе «Ареопагитик» конца XIV в.); славянизм *мужество* (это церковная калька с греческого) дал целый ряд символических обозначений, идущих с древних времен: от *доблий* и *дерзый* до *храбрый* и *смелый*. Логика развития новой терминологии определялась *включением смысла всех однородных слов в окончательно выделенный термин-гипероним*, который, как таковой, становился стилистически нейтральным и вошел в состав литературного языка.

УГЛУБЛЕНИЕ СИСТЕМЫ

Систему, прежде всего, можно углубить в её *динамической перспективе. В одной плоскости предстанут, в частности, противопоставленные добродетелям соответствующие пороки: стыд – бесстыдство, вера – неверие, любовь – ненависть* и пр. В другой плоскости выстраиваются своего рода «реактивные» отношения, возникавшие под давлением извне; это как бы ответ со стороны «другого», на которого направлены твои *жалость, любовь, мужество* и даже *великодушие*. Например, на чувство стыда за ошибку или нехорошее действие следует реакция *срама (сорома)*, т. е. осуждения со стороны «другого» (других). И *стыд*, и *срам* – каждый в отдельности – отражает сугубо чувственную реакцию на поведение свое или чужое. *Стыд* – физическое ощущение *студа* (*стужи*, холода), проходящие по спине «мурашки» от сознания совершенной ошибки; но и *срам* – всего лишь соборный упрек за такую ошибку. Совмещение субъективного переживания и объективного осуждения со стороны рождает устойчивую этическую формулу *стыд и срам*, в которой, по свойственной русской ментальности традиции, совмещены признаки субъекта и объекта. Они конкретны, как конкретно и все в средневековом сознании, но они и соединены метонимической связью смежности, опять-таки присущей средневековому сознанию. Однако в сопряжении слов в законченную формулу уже заметна тяга к отвлечённости, возникает возможность развития термина. А явленность термина – признак состоявшегося включения понятия в систему этических ценностей, осознание ее.

Возможность становится действительной при переосмыслении уже известного слова *совесть*, которое в домонгольский период обозначало ‘совместное знание’ чего-то через посредство Бога. Теперь этот тер-

мин переосмысляется, в *высоком стиле замещая на родную формулу стыд и срам*:

Апостольское понимание совести как совместного «схватывания» *гласа божьего*, выражающее нравственную связь людей через совместное отношение их к Богу как идеалу, отсекало от разумения прежде легко осознаваемое социальное двуединство личного (стыда) и соборного (срама).

Теперь категория «совесть» получает известный нам смысл: это личная ответственность человека за свои слова, мысли и дела перед другими, которые отвечают ему тем же («со-знают» и свою ответственность). Прежнее конкретное субъектно-объектное отношение заменилось *взаимообратимым чувством ответственности друг перед другом*. Такова новая категория, уже абстрактного характера, окончательно сложившаяся на Руси к XVII веку.

Становление этой категории – типичный случай. Последовательность такова. Положительное переживание (стыд), отталкиваясь от отрицательного (бесстыдство), вступает в столкновение с «внешней» оценкой того и другого (срам) и тем самым порождает качественно новый уровень этических категорий абстрактно научного содержания.

Такие формулы, насколько они сохранились до нашего времени, касаются всех сторон жизнедеятельности. Их очень много, но все они складывались по тому же принципу.

Субъектно-объектные отношения, заложенные в формулах типа *любовь да ласка, радость и веселье, горе не беда* (первое слово обозначает личное переживание, второе – реакцию на него со стороны окружающих или реальное давление извне), как бы снимаются посредством включения слова высокого стиля, которое, исполняя функции термина, символически соединяет в общем именовании и субъекта, и объекта номинации:

совет да любовь $\geq$ *собор, сонм,*

радость и веселье $\geq$ *торжество,*

горе не беда $\geq$ *скорбь*

и т. п. Уплощение субъектно-объектных отношений допускается символическим миросозерцанием и поддерживается синтаксическими нормами русской речи; однако затем это стало приводить к печальным по-

следствиям. По неистребимой привычке русской мысли все такие общие слова-символы в целях «научной точности» стали заменяться научными терминами. Вместо *торжества – фестиваль*, вместо *скорби – трагедия*, вместо *собор – форум* и т. д.

Высокий стиль церковного символа в Новое время был перенесен на иностранный термин, который тоже стал осознаваться приметой высокого стиля. Образный стиль стал логическим гиперонимом, заимствованный термин выражает понятие, а не синкрету символа. Уплощение «вещных» субстанций, связанных с конкретными и личными переживаниями, в церковнославянском символе некогда обрело идеально символическую форму – с тем, чтобы ныне окончательно усохнуть в термине-слове. Так оно и шло. Вещь обрела идеальную форму в мысли – и откладывалась в сознании словом.

ОТКРЫТОСТЬ СИСТЕМЫ

В приведенном виде система обозначений отражает церковную цельность учения, поскольку почти все термины являются книжными; древнерусские слова были бы иными, соответственно приведенным:

студ – жаль – слава (относительно *говения* неясно)
вера – любы – надежа (*любы* – исходная форма слова)
мера – храбр- – мудр- (два последних слова обозначают качества)

Системность соответствий проявляется в том, что совесть *(студ)* и вера – для русского народа всегда синонимы, как и вера = любовь; жалость и любовь также взаимозаменимы (для русской женщины *любить* значит *жалеть*). То же относительно любой пары соседних терминов: мудрость предполагает храбрость, мера храбрости определяется верой или любовью, и т. п. Мудрость вообще вершина всех добродетелей, потому что *мера* всего тогда становится ясной человеку.

Любопытно отметить, что происходит постоянное возобновление этической содержательности указанных терминов, поддерживаемое именно соседними элементами системы. Специальное исследование показывает, что понятие «совести» в народной среде постоянно воссоздается на основе столкновения с ближайшими компонентами: *моя совесть-любовь, совесть-жалость, совесть как вера* и пр. Церковно-книжный термин (в данном случае *совесть*) в народно-поэтической культуре осветляется двоичными формулами *подобия и равенства.*

Не только в выработке терминологии, но и в осознании признаков этического качества не было прямого и ровного пути. Содержание каждого понятия отрабатывалось путем накопления определенных признаков, постепенно развивались родовые обозначения для известного аффекта, эмоции или качества. Каждое такое слово, проходя этап символизации, развивало общие признаки понятия и тем самым готовило переход к новому типу мышления, уже не связанному напрямую с образным символом или конкретным указанием на *проявления* признака. Это можно показать на словах *гнев* или *мужество*.

«Измарагд» сохранял описательное выражение, вынесенное из поучительных Слов отцов церкви, нечто вроде *«иже гнева не имети ни на кого»*, которое постепенно раскладывалось на парные сочетания типа *«зависть и гнев»* в «Измарагде», *«ярость и гнев»* в «Пчеле», *«гнев на люди»* у Кирилла и т. п. В «Поучении новопоставленному священнику» XIII в. при описании мирского характера перечислено сразу семь признаков одного и того же качества: *«ни буй, ни горд, ни величав, ни гневлив, ни яр, ни напрасн, ни бестуден»* – слова близкого значения, аналитически представляющие последовательность гневного возбуждения.

Таким образом, с течением времени изменяется содержание этического понятия, и с определенного момента уже не столько под влиянием греческих образцов и не только под давлением жизненных обстоятельств, но и по совершенно новой причине: составив с и с т е м у этических категорий, народная культура развивает её уже исходя из внутренних закономерностей развития самой системы нравственных ценностей *как целого*. Например, понятие «мужество» сначала развивается под влиянием и давлением представления о мудрости, а с XIII в. – умеренности *(меры)*, понятие «любовь» сначала испытывает давление со стороны представления о вере, а после XIV в. – надежды; в обоих случаях изменяется содержание понятий «мужество» и « «любовь».

При этом были совершенно недопустимы лакуны в сложившихся цепочках соответствий, всегда необходимо заполнять «пустующие клетки» системы. Система становилась творческой силой в постоянном возобновлении терминов. Именно в Средние века это можно было сделать без особых затруднений, потому что широко развивались градуально скользящие признаки сходства и подобия. Терминологический разнобой был отражением происходившего в сознании осмысления сущностных категорий бытия и человеческого поведения в мире.

Еще недостаточно общими оказывались различительные признаки некоторых категорий; сохраняясь на разных уровнях отвлеченности иногда они не сводимы друг к другу. Нельзя соотнести качества мужественности между *дерз-* и *добль-*, *храбр-* и *смел-*, поскольку они соотносятся с разными проявлениями отваги в подвиге героя и в подвижничестве святого.

Связанные с бытовой лексикой слова не способны создать однозначный термин; например, слово *любовь* потому осталось в ряду высоких слов, что до XIX в. чувство любви передавалось другими – очень многими – словами.

Стала ясна диалектика каждой категории – её внутренняя противоречивость (амбивалентность в отношении к разным лицам) и взаимообратимость в определенных социальных условиях.

СИСТЕМНОСТЬ СИСТЕМЫ

Итак, мы уже обсуждаем вопрос о классификации и терминологии этической сферы русского сознания. Потому что данная классификация и возникает в результате систематизации наличного словесного материала, который закреплял традицию нравственного совершенствования личности.

Первоначально, как мы видели, никакой систематизации страстей и эмоций, пороков и добродетелей не существовало. Обычно давался традиционный перечень в последовательности, заданной Новым Заветом. Так обстоит дело и у Феодосия Печерского, и у Луки Жидяты, у любого древнерусского проповедника.

Некоторое представление о предварительной систематизации, как она сложилась в Древней Руси, дает Климент Смолятич, который в письме к некоему Фоме упоминает загадочные *альфы* и *беты (виты)*, никак не связанные с буквами греческого алфавита.

Эти альфа и вита напоминают содержание классического для византийской учительной литературы сочинения «Паренесис» (Восхождение) Иоанна Дамаскина (в славянском переводе «Лествица»). Последовательность букв – это главы (στοιχεῖον) собрания нравоучительных сентенций и авторитетных цитат. Каждая глава описывает самостоятельную группу этических категорий, причем не всегда понятно, по какому принципу они распределены. Например:

А. О чадех... научяти я, о власти, добрах властителях (лукавых, пронырливых и нуждных), лакомство, неправда и малодушие, сквер-

нословие и клятва, перианариас, братня любовь, о мире и любви, истина и вера, о ненаказанном и уродивем, о простом и безлобивем образе, о небрании имения, о безблагодатных и неразумных.

Б. (составление виты) о царстве небеснем, о совете божий, о божий помощи, о крещении, о нужи совета, о житии и о мире сем и яко в двоумии и труде, о велеречивом и хулнем, о брашнех, о царстве божии, о злем цари...

Г. О объядении, о хранящих язык свой, о пороптающих, роптивых, как уважати старцов, о женах добрых, о блудных и прелюбодеях, о деле, о гладе, о гневе, о неправде и безаконии...

И так далее, и тому подобное.

Внутреннюю связь между излагаемыми контекстами теперь трудно установить. Возможно из-за отсутствия системы позволительно было накапливать все необходимые сведения, вводя их по возможности в один и тот же раздел. Ср. несоответствие между формами *неправда и малодушие – неправда и беззаконие, труд – дело, брашно – объядение*, которые подсказывают путь расшифровки. В разделе, посвященном общению с Богом (Б), говорится о *труде*; в разделе Г, в котором толкуются правила общежития, речь идет о *деле*. Известно различение этих понятий в Средние века. Дело – жизненно важное и ответственное исполнение прежде всего физического труда, тогда как труд – это духовный подвиг, и *трудный* значит, главным образом, сложный по моральным соображениям. *Труд* и *дело* не соотносятся друг с другом (как и *работа* – рабский труд), и по этой причине еще не могут образовать общее родовое понятие. Неправда при малодушии в поведении личности не то же самое, что неправда в беззаконии со стороны власти, и т. п. Вывод тот же самый: мы имеем дело с мозаичным полотном, разноцветными мазками рисующим весьма конкретный мир эмоций, пороков и аффектов. Они не разведены даже по субъектно-объектным отношениям, ср. расхождение между едой *(брашно)* и обжорством *(объядение)*.

В данном случае, как и на основании других переводных произведений («Пчела»), трудно говорить о каких-либо категориях, потому что во всех источниках говорится п о п о в о д у категорий, а вовсе не о них самих.

Другое дело – целенаправленная деятельность монашеских орденов. В этом случае требовалась некоторая систематичность в представлении добродетелей. «Лествица» Иоанна Синайского – один из таких сборников, которые в педагогических целях описывали степени добродетельной жизни по возрастающей их силе. Таких степеней у Иоанна 30, но добродетели и пороки еще не расчленены, даются совместно: посвящение в истовое монашеское житие требует не формальных клас-

сификаций, а напоминаний о том, чего следует избегать и к чему стремиться: «о отвержении мира, о беспристрастии, о странничестве, о послушании, о покаянии, о памяти смертне, о плаче, о безгневии и кротости, о злопоминании, о клеветании, о многословии и молчании, о лжи, о унынии, о чревообъядении, о целомудрии, о сребролюбии, о нестяжании, о нечювьствии, о сне и питии, о бдении, о страховании, о тщеславии, о презорьстве (отвержении Бога), о кротости, о смиреномудрии благорасудьне, о расуждении, о безмолвии, о молитве, о бесстрастии» – о добродетелех. Лествица оказывается своего рода кругом, поскольку и в начале, и в конце пути следует отказаться от мира и воспитать в себе бесстрастие, быть может, посредством странничества – или в молитве, достичь бесстрастности и воспарить в добродетелях. Но и здесь – как обычно – возможны оттенки: в начале пути, отвергая мир, человек становится *беспристрастный*, но затем, пройдя все стези послушания, он впадает в полное *бестрастие* (с одним *с*).

Поскольку добродетели не противопоставлены порокам, иногда вместо ожидаемой добродетели говорится о её противоположности.

По-видимому, в распоряжении переводчиков нет соответствующего термина: *о чревообъядении* – о воздержании в еде и питье, *о клеветании* – значит «отсутствие клеветы» и т. д. Называя порок, автор говорит о необходимости воспитать в себе противоядие к нему.

Таким же авторитетным руководством к изживанию пороков в своей среде были «Пандекты» Никона Черногорца, тщательно переведенные на Руси уже в XII веке. Главные страсти аскет Нил Сорский в XV в. располагает в таком порядке: *пресыщение* пищей – *блуд* – *сребролюбие* – *гнев* – *печаль* – *уныние* – *тщеславие* – *гордость*, т. е. гордыня, пуще которой ничего уже нет, поскольку гордыня перекрывает путь к самосовершенствованию. По сравнению с переводными текстами, лаконичность и четкость системы Нила выигрывает: это система не конкретно описательная, данная «в образех», а отвлеченно понятийная.

ПОРОКИ И СТРАСТИ

Первоначальные классификации либо были наивными, либо исходили из каких-то не совсем ясных нам целей. Выделенными сознанием для них являются пороки *(с пороками борются)*, причем используются обычно обозначения пороков максимально общего смысла; *пьянство* не просто всеобщий, но и по внутренней форме

слова выразительный порок – это обобщение всякого излишества вообще. Умеренность как скрытая установка человеческого поведения находится в центре средневековой этики, и ясно почему. Личные симпатии и трудности существования наталкивают именно на чрезмерности в проявлениях пороков телесного рода. Умеренность смиряет все излишества плоти: *стыд* (*совесть*) направляет человека на борьбу с этим злом, а вера обеспечивает над ним победу.

Чем выше степени аскетической жизни, тем меньше связей с внешним миром, и потому, по мнению Нила Сорского, в каждой «страсти» лучше отсекать самое её начало, идущее на человека извне, – *прилог* этой страсти. Это значит – не смотреть на возможные соблазны (на еду, на женщин и пр.), противопоставив им искомую добродетель: гневу – любовь и всепрощение, печали – надежду, унынию – утешение, тщеславию – смирение, гордыни – сознание собственной слабости и сознательное самоуничижение. Обращает на себя внимание сам термин – *страсти*. Еще не различаются разные степени поступка, порока или греха; все это – «страсти», т. е. насланные человеку страдания, посредством которых *он возродится духовно*. Нужно чаще плакать и возносить горячие молитвы, ибо слезы утишают в нас огонь страсти, так что в слезе исходит горечь самой страсти. При невозможности плакать, следует искусственно вызвать слезы, хотя бы путем «болезни» (боли), и тогда уж скорбеть не нужно: *«ты умер для мира сего»*. Чуть позже, в XVI в., Максим Грек советовал русским своим последователям употреблять самую плохую пищу, используя ее *«как бразду бесящейся плоти»*. Чем ограниченнее круг «страстей», с которыми вынужден сражаться подвижник, тем тоньше их оттенки, тем тщательнее они выявляются в описании и в слове, как это находим у того же Нила в отношении искушавшего его «объядения» – от простого *объядения* до сокрушительного *блевания*.

Мистический характер этики исихазма – влиятельного учения средневековых мистиков, – как и связанной с нею этики нестяжателей, следовательно, и Нила, обращает все нравственное поведение человека на себя самого, изымает его из общественных связей и потому ставит под запрет социально важные добродетели: активность поведения, гордость за себя или род, отвагу, рассудительность и мудрость. Такие добродетели расцениваются как пороки.

Зато с психологической точки зрения в трудах Нила тщательно разработан «механизм» выявления страстей и пороков.

Набор определенных «страстей», влекущих человека к действию, формирует его характер – *нрав*.

ВЕЩЬ И ДЕЛО

Первая серьезная классификация нравственных качеств известна с XIII века: это тексты под редакцией митрополита Кирилла II. В них говорится о последовательности явления: *страсти – свойства души – добродетели и пороки*.

Епископское поучение Кирилла утверждает, что *«грех – работа плоти»*. Грех – не просто рабство телу, но и *дело*, причем дело неблаговидное. Грех – *«сия дела сотонина»*, а Серапион Владимирский добавляет, что и вообще это *«дела злы, дела неподобны»*. Тем не менее это же всегда *дело*, т. е. действие, связанное с рабским служением телу. В духе своего времени человек XIII в. способен представить абстрактные добродетели и пороки, извлеченные из конкретности их проявления в «деле». Вот что такое д е л о. Постановления Владимирского Собора 1274 г. подчеркивают, что «мы сотонина соблазны и многыми грехы связани». Следовательно, грех как деяние, дело, действие – всего лишь ответ человека на вызов и соблазны дьявола, на его наущение на грех, и только Бог может простить этот грех или избавить от него. Расплатой за грех, т. е. за соблазн, воплощенный в житии, становится *горе и беда*: кто «горе наследуеть (нарушит церковный канон) тот в своем степени беду приметь».

В известных нам перечнях той эпохи явленные грехи располагаются как бы кругами, от внешних к внутренним, от самого злостного *дела* до самого гнусного *чувства*:

1. *Пьянство, нечистое прелюбодейство, обядение, сквернословие*;
2. *Татьба, розбой, грабленье, обида, лихва* (ростовщичество), *резоиманье (кривое, неверное)*;
3. *Ложь, клевета, изветы кладуче, клятвы* и *поклепы*;
4. *Лесть, лукавство, скупость, гордость*;
5. *Гнев, ярость, мерзость ярости, зависть, ненависть*.

При истолковании особых качеств некоторых пороков используется термин *вещь*. Трудно, конечно, ожидать точности термина от культуры, принципиально ориентированной на образно символическое мышление. Это относится и к термину *вещь*. Неопределенный синкретизм смысла одновременно передает все последовательности деяния: от замысла, определения его в слове (приказе, повелении) до исполнения и ожидаемого результата («вещи» в современном значении слова). Все этапы аналитически выявленной последовательности «вещи» суть одно и то же деяние. А *деяние наказуемо, потому что оно оплотняется в вещи*. Оно предстает как осознанное в мысли и сознательно проведенное в деле.

Уже на исходе Средневековья митрополит Макарий в своей «Риторике» 1619 года аналитически разводит понятия «вещь» и «дело». Помогает ему в этом как раз риторика, наука «красно говорить», различные разделы которой требуют обязательного различения моментов подбора фактов («дел»), осмысления их и облачения в словесную форму. *Вещь* у Макария и есть в чистом виде мысль, идея, которая служит для конкретизации и представления уже данной «материи» фактов, обозначенной словом *дѣло*. *Вещь* и *дѣло*, соединяясь, воссоздаются посредством слова – *глагола*.

Таким образом, всё, что входит в группы 1–3 перечней, суть *вещи греховные*, то есть грешные помыслы, и каждого новопоставляемого священника «подобает испытати в вещех греховных», а особенно тщательно в том, что касается «блуда, татьбы, лихвы и чародеяния». «Да кто свободен будет от всех сих вин», тот прошел испытание и достоин сана.

Новый термин столь же неопределенного смысла – «вина». По исходному своему значению это «причина», но в данном контексте слово изменяет значение, становясь термином этики в известном нам теперь смысле.

Мы стоим перед новым качественным скачком в осмыслении этических норм. Теперь речь идет не о частных «страстях», а об абстрактно понимаемом нарушении норм, значительном и непоправимом. Речь идет о грехе.

ГРЕХ И ВИНА

Выстраивается цепочка терминов, которая имеет определенный смысл: *грех – вещь – вина.*

Смысл возникшей последовательности терминов вытекает не только из значения составляющих её слов, но также из давней истории самих слов, от первосмыслов, сохраненных в символическом употреблении древних славянских корней. Ведь всё это – славянские слова, не замененные никакими заимствованными или калькированными с греческого языка словами. Они – коренные славянские, и как таковые они важны в объяснении данного ряда обозначений. Это – своего рода истолкование движений души, которая заблудилась в миру.

Ближайший смысл слова *грех* напрашивается в сопоставлении с глаголом *грети*; грех – жжение сердца и боль совести. Существует и более дальний смысл, дошедший из прошлых времен: грех – ‘изгиб, путь кривой’ и недобрый, обманчивый путь в никуда.

О вещи сказано. Древние родственные языки толкуют смысл слова *вещь* то как 'делать', то как 'говорить'; это – дело, обязательно связанное с речью, но исходящее из мысли, основанное на идее.

Родственные славянским языки показывают, что вина – некий вид расплаты, пеня, которую платят за совершенное, то самое совершённое, которое и стало *причиной* всего.

Все вместе трактуется так: замысел и поступок (вещь) получает отмщенье (вина) и приносит страдание (грех).

Таково первочтение, но как понималась суть дела в Средние века?

Перед нами – иной принцип классификации деяний, неизвестный язычнику. В «Лествице» и сродных монашеских текстах их авторы стремились к передаче всего в иерархической градуальности, невольно склоняясь к вполне языческому кругу – кружению на месте. *Восхождение* в «Лествице» подано как спираль – вавилонская башня, устремленная к небу, недостижимая для простых смертных.

Найденный в XIV в. принцип деления напоминает матрешку: один элемент системы входит в другой, но больший, а тот, в свою очередь, поглощается еще большим. Иерархия сохраняется, потому что принцип иерархии для Средневековья жизненно важен; Средневековье его и открыло, и весьма ценило его. Иерархия – это и есть система, парадигма знания и понимания. Исключить ее невозможно, она формирует основный познавательный принцип: градуальную оппозицию, на основе которой опознаются сходства и различия в мире вещей.

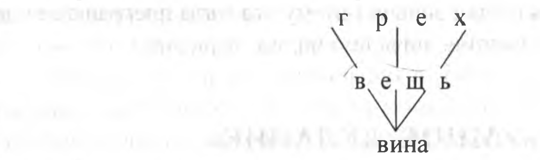
Но это – иерархия нового типа, иерархия, сама себя порождающая и затем устраняющая признаки, на основе которых была построена.

Общим фоном и одновременно самой обширной плоскостью в отдалении от наблюдателя является то, что именуется *грех*: все то, что подчинено плоти и тем самым отвергнуто Богом, лишено в человеке Божественной ипостаси; сторона, противоположная Богу, окутанная властью демонов, принадлежащая сатане.

Родовое понятие «грех» воплощено в многочисленных видовых своих проявлениях как чрезмерных позывах плоти. Все пять перечисленных выше групп порока – несомненно грехи, но первые три еще и «вещи», т. е. воплощенные по наущению дьявола осмысленные действия. Летописец красочно повествует о заговоре против Андрея Боголюбского, направленном дьяволом.

Причиной всех вещей является вина; в чистом виде соответствующее понятие сближается, может быть, с современным понятием эмоция (страсть): нравственное чувство человека во всем его объеме.

Границы между *вещью* и *виной* размыты. Одно и то же качество разворачивается перед наблюдателем то как грех, т.е. нарушение принятых норм, то как вещь (т. е. само действие), то как вина их обоих, т. е. в конечном счете – причина. Строго говоря, иерархии нет. *Грех – вещь – вина* то сжимаются в однозначность вины, то расширяются в многозначность греха. Поэтому все три термина и сохраняют свой природный синкретизм, соотнесенный в них с каждым соседним именем: в любую минуту вина может обернуться вещью или превратиться в грех. Налицо полная взаимозаменяемость обеих перспектив: прямой – от греха до вины, и обратной – от вины до греха. Обратная перспектива удаляет грех от вины, абсолютизируя его:



Прямая перспектива, столь привычная нам сегодня, заставляет задуматься о причине греха и где-то там, на перепутье, изыскать ту окаянную мысль-«вещь», которая совершила непоправимое. Непреклонно сужаясь от греха – через вещь – в направлении к вине, прямая перспектива, воссоздаваемая с точки зрения грешника, прядет тончайшие нити «вин», и одна лишь свобода личности держит эту личность в стороне от греха. Зло *лучевидно*, – говорит славянский переводчик «Ареопагитик» в конце XIV в., – оно идет извне. Как спица в колесе, которое вертится, вина недвижно всегда все та же: это вина Адама, изгнанного из Рая за доверие к женщине, к минутной её слабости. Но это и есть *«причина одна на всех»*. Так полагает средневековый мудрец, а ему виднее. Он ближе к истоку «вещи».

Напротив, *в вещь впадают*. Известный афоризм из «Моления» Даниила Заточника, записанный им когда-то на берегу Кубенского озера: «Князь не сам впадает в вещь, но думци вводят», – показывает, что проступок князя определяется советами его окружения, т. е. речью – воплощенной, явленной мыслью.

Так до времени и шли они рядом: вина=причина, которая могла быть и чисто мирской, бытовой, и грех, осуждаемый церковью, – пока не связала их воедино вещь. Вещь как деяние соединила идею=вину с ее результатом – грехом.

Отметим еще одну подробность: слово *добродетель* в средневековом обиходе существует и часто употребляется, хотя это тоже дело, но никак не вещь. Тут нет оттенка, связанного с речью, а следовательно, и с

мыслью. В полном соответствии с символом *благодѣти, добро-дѣтель* есть осуществленное благо, полученное как награда за чистую жизнь. Никакого действия нет, нет свершения, а результат всегда предрешен. Добродетели и пороки находятся на противоположных уровнях, хотя корень их общий – страсти. «Страсти становятся пороками, когда превращаются в привычки, или добродетелями, когда противодействуют привычкам» (Ключевский, IX, с. 363). Добродетели в таком смысле – скорее идеи, пороки же связаны с привычным вещным миром и потому вступают в соотношение с виной, вещью и грехом. Пороги предопределены роком и предназначены для осуществления. В своем проживании бытия человек обязан стремиться к добродетелям, но притом от пороков не всегда избавляется. Человек вообще не может быть беспорочным, потому что тогда прекращается земная жизнь – нет ни творчества, ни действий, ни свершений.

«УМНОЕ ДЕЛАНИЕ»

Теперь вернемся в эпоху Нила Сорского. Нил – представитель мощного мистического движения – многое заимствует у своих греческих учителей – исихастов. Те грехи, на которые он указывает (*блуда, чревообъястный* и пр.), – это помыслы страстные, *обдержительные*, т. е. те же грехи-вещи. Рядом с ними перечисляются и *«страсти душевные: тщеславие, мнение, лукавство и прочая, яже от них»* – а вот это в и н ы. Они ведь не связаны с плотью, а рождаются от слабости духа, человек же вообще живет, *«ратуем от бесов и стужаем от страстей»,* потому и впадает в помыслы страстные, которые следует преодолеть.

Согласно творениям отцов церкви (например, Григория Синаита), душа состоит из трех частей: «словесная» (интеллектуальная) – от нее хула и ересь, а также страсть; «яростная» (эмоциональная) – рассадник ненависти, злопамятства, зависти; «похотная» (физиологическая), повинная в чревоугодии, блуде, стяжательстве и др. Это весьма напоминает современные разработки о благоприятных часах и днях, исчисляемых по интеллектуальной, эмоциональной и физической сферам жизни.

Разум, по мнению Нила, также трехчастен: плотской своей частью он близок «скоту», душевным воспринимает еду и питье как благо, но выше их всех – духовный разум, который велит и в миру «идти в дом плача, а не пира». Последняя сторона души определяет все поступки человека, поскольку она божественна. Идеи о несотворенной энергии, призыв к безмолвию и молчанию, к аскезе в душевном экстазе – исходят отсюда: чтобы всеми органами чувств одновременно и сразу принять и ус-

лышать эту третью часть разума, в обычных житейских превращениях ускользающую от внимания человека. И это тоже напоминает нам учение некоторых русских философов, например Н. Лосского, о трех типах интуиции: чувственной, интеллектуальной и мистической.

Поставив же старинные представления о нравственных ценностях в знакомую нам перспективу современных понятий о том же, мы можем сделать последний вывод. Он прост.

Святого человека заботят страсти душевные, в которых видит он идеал, но все же он вынужден бороться с простыми грехами, не победив которые не может воспарить в святость. Физиологическое подавляется психологически – таково это *«умное делание»* Нила. Страданием-страстью человек обнажает душу свою до глубины и прозрачности – до чистоты духа. *И только страдание даст награду*.

Высшее духовное состояние достигается тем, что, пройдя все искушенья страстями, уже и в уме не помышляешь о них, вложившись в устойчивое настроение «неизреченной радости» в результате сосредоточенной работы духа в *умном делании* себя самого.

Простого человека душевное не заботит, хотя, конечно, желательно было бы душу спасти. Ему важнее сохраниться в мире, жить по закону Божьему и помереть достойно. Ему страданий и так довольно, в этих страданиях он и мужает. Поэтому все другие грани грехов и пороков видит он со своей стороны. Монах сражается с плотским и телесным, чтобы достичь своего идеала; простец сражается с мирским и земным (социальным) злом, иначе ему не достичь своего идеала. Для монаха коренные пороки – блуд, обжорство, веселье на празднике; они искушают плоть и насылают «страсти». Для простеца же нет ничего злее, чем зависть, строптивость и лень; они разрушают жизненный лад, вносят сумятицу и «нестроение», они нарушают *мир*.

Идя параллельно, две эти – мораль и нравственность – когда-то должны сойтись. Они и сошлись – в первом синтезе, который представляет зрелое Средневековье: в тексте, известном нам чуть ли не со школьных лет – в *Домострое*.

Именно теперь стало ясно, что правы все, потому что у человека три пути в жизни – три разных долга:

• долг перед Богом, который *высказан* в заповедях Моисея, – этика запретов;

• долг перед людьми, который *высказан* в Нагорной проповеди – этика благодати;

• долг перед самим собою, который *изглашен* апостолом Павлом в призыве к чистой совести, – этика ответственности.

Домострой выстраивает всё это в особый ряд текстов, тем самым заменяя совершенной *нормой* действовавшую доселе *привычку* (обычай).

СОПОСТАВЛЕНИЯ

Последующее описание ключевых черт русской ментальности и характера в их развитии не будет полным, если мы не сравним их с близкими по влиянию результатами, оказавшимися важными для Европы. Общая принадлежность к «средиземноморской культуре» – к античности и к христианству – обусловила некоторые сходства, не уничтожив национально оправданных различий. Вдобавок, на ограниченном материале только современных или только древних характеристик личности очень трудно представить хотя бы усредненный образ «чистого» типа нравственности. Всегда возможны совпадения на уровне эмпирического факта, общего термина или совпадающей в определении идеи. «Общечеловеческими» являются лишь черты, происхождение которых связано с инстинктами. В. М. Бехтерев (1921 г.) полагал, что таковыми могут являться инстинкты выживания, размножения и стремления к сообществу; в других терминах это, конечно, концепты «жизнь», «любовь» и «общество» или напрасно отвергаемые «православие – самодержавие – народность», а еще точнее – *вера – любовь – надежда*.

Все остальное представлено в различных вариантах и имеет множество оттенков.

Вряд ли справедливо полагать, будто «общечеловеческие ценности» являются результатом навязываемой извне «цивилизации». Общечеловеческие ценности духовного и этического порядка определяются общим развитием человеческой культуры. Все народы проходили общий путь к Благу. На плодоносном корне органически природной культуры и вырастали ее производные. С этой точки зрения особенно любопытны наблюдения над так называемыми первобытными народами.

Основные черты первобытного человека отмечали английские колонизаторы XVII–XVIII вв., описали английские же позитивисты в XIX в. Согласно Г. Спенсеру, «природный характер» человека – это импульсивность, неудержимое следование первому побуждению, что, в свою очередь, связано с эмоциональной переменчивостью; близость проявления характера к рефлекторному действию объясняется тем, что реакция на внешние раздражители не подчиняется сигналам от слова, поскольку вторая сигнальная система человека заряжена образом (он про-

сто «видит») или символом (он «предчувствует»), а не понятием; следовательно, как с точки зрения цивилизованного дикаря, так и с точки зрения рационалиста англичанина, такой человек просто ничего «не понимает». Импульсивность ведет к непредусмотрительности; у такого человека слабо развито чувство собственности, он доверяет природе как источнику своего благополучия, поскольку с природой он не враждует. Невозможность разрушить гармонию природного мира развивает одновременно и свободолюбие, и тщеславие – две черты, внешне как будто не согласованные друг с другом, а на самом деле отражающие внутренний порыв человека к личной независимости и гордость этим. Таковы черты, которые в данной системе ценностей отражают отношение человека к себе самому.

Черты, отражающие его отношение к другим людям, – альтруизм, симпатия, в исключительных случаях даже самопожертвование; «родительский инстинкт» в отношении к малым и слабым весьма развит – и это естественная реакция на мир, который требует оказывать помощь слабым и малым. Прочность привычек, известный консерватизм определяется традицией, основанной на ключевом культурном мифе, ибо символ – основная категория в восприятии мира требует ритуала, заставляет поступать, «как от дедов повелось». Таково отношение к высшим силам, к богам, к тем природным сущностям, которые определяют жизнь и поступки человека.

Здесь важны альтруизм, бескорыстие и то же самое тщеславие, которые, конечно, отличаются от тех же черт современного мира. Их и назвать-то следовало бы иначе, другими словами. Это вовсе не «любовь к ближнему», не щедрость, не самомнение интеллектуально развитой и самодовольной личности. Да и свободолюбие здесь не того рода, которым гордятся ныне националисты всяких малых держав; это – независимость (как и бескорыстие – невозможность накопления богатств). Все эти и связанные с ними особенности мировосприятия представляют своего рода религиозный протест против насилия над духом – мировосприятие совершенно противоположное точке зрения иудейских ростовщиков.

В целом же перед нами описание нормально нравственного человека, живущего в природной среде и не испорченного корыстью и гордыней «цивилизации». Кстати сказать, и характеристика эта (Спенсер I, с. 35–45) не во всем полна. Она вообще не совпадает с реальностью, поскольку описываемые черты могут быть н а з в а н ы совершенно иначе. Импульсивность предстанет проявлением невозмутимости (таковы на людях индейцы Америки и древние славяне), а непредусмотрительность обернется строго хозяйским отношением к природе и станет имен-

но предусмотрительностью. Предки народов, живших в России, сохранили природные богатства, тогда как разбойничье «хозяйствование» на Западе опустошило кладовые природы. Сегодня цивилизация алчно взирает на «непредусмотрительных» славян и на их земли.

С другой стороны, и современный «цивилизованный» человек в сообществе недалеко ушел от «первобытного». По мнению ученых, психология толпы – это как раз возвращение к «первобытному человеку», к поведению того стада, которое еще не выделяло проявлений личной нравственности в общественной морали. Импульсивность поведения при изменчивости и раздражительности, легковерие с податливостью к массовому внушению, нетерпимость с преувеличениями и односторонностью – вот эти черты, очень похожие на характер «первобытных» людей, как их рисует английский эмпирик (Бехтерев 1921, с. 95).

Для дальнейших рассуждений важен не только перечень черт «естественного» человека, но и вывод о том, что за современным термином невозможно увидеть действительные особенности древнего или средневекового носителя общественной морали. Содержательный смысл свободолюбия, бескорыстия или тщеславия необходимо раскрыть и объяснить в соответствии с их сущностью. Нельзя навязывать прошлому свой взгляд на него.

Как можно судить по самым разным источникам, углубление в суть нравственных воззрений, т. е. обобщение частных свойств характера и поведения, происходит у всех народов не в «понимании» их через понятие (не в «схватывании» их рассудком), а отраженно через слово, одним из содержательных компонентов которого является, наряду с представлением личного образа, еще и культурный символ. Мы видели это на истории многих древнерусских слов, в сущности обозначавших одно и то же движение души; но такое же положение было и в языках Европы. Например, немецкий этик основательно описывает структуру национальной этической системы в том виде, как она явлена в слове. «*Gerecht* – справедливый – первоначально, в соответствии с латинским *rectus*, обозначает того, кто идет прямым путем, но отсюда же и социальный термин *Recht* 'право'. Нем. *fromm* 'кроткий, невинный, благочестивый' – первоначальное значение сохранилось в глаголе *frommen* 'приносить пользу, продвигать дело вперед', значит, *fromm* – 'полезный, пригодный', в древности, может быть, 'передовой (вожак)', ибо соответствует лат. *primus* 'тот, кто идет первым'. То же изменение и в слове *edel* 'благородный' – но с оттенком благородства р о ж д е н и я, а не функции... *stolz* 'гордый' относилось в древности к тщеславному, хвастливому человеку (не заимствовано ли от лат. *stultus* 'дурак'?)...

Tücke 'коварство' связано с древним *Tuck* 'быстро, неожиданно нанесенный удар' – сначала позволительное на турнире дело, а затем запретное; *schlimm* 'плохой, дурной' и *schlecht* 'дурной' также связаны – но в средненемецком первое из них обозначало 'косой', а второе – 'прямой'; *schlecht* перешло в противоположное значение через промежуточные стадии: 'простой' > 'прямой' > 'не хитрый' > 'ничтожный', но еще из языка Лютера сохранилось усилительное сочетание *schlecht und recht* 'в высшей степени справедливый'. Прямой, простой в одном случае есть достоинство, в другом – порок... То же касается и понятий «грех», «вина»: когда они образовались, они оказались по смыслу более глубокими, чем простые понятия о наказании и прощении... Слово *Würde* 'достоинство' находится в связи со словом стоимость *Werth*. Достойно то, что имеет стоимость, ценность. Стоимость прежде всего, подобно равнозначащему греческому слову τιμή относится к дару, покупательной цене или какому-нибудь другому роду расплачивания, которым приобретается данный предмет... В немецком одно из значений слова *Ehre* 'честь' – богопочитание, культ; как и в латинском *hones* и в греческом τιμή, понятие почитания в отношении к богам, особенно в древнейшее время, стоит на первом плане... в понятиях добра и зла отношение к религиозному культу особенно сохранилось в латинском *malus*, санскритском *malas*, греческом μέλας 'черный, грязный' – все вместе относятся к корню *mal* в значении 'обагрять, запятнать'» (Вундт 1887, с. 40–44). Исходный образ в представлении зла – обагренный кровью или вывалянный в грязи.

Национальные предпочтения выявляются именно в содержании понятия – собственно в значении слова, восходящем к его «внутренней форме», к этимону-образу. Так связано понимание добродетели в результате развития нравственных воззрений; например, слово *добродетель* в понимании ее как пригодности, полезности: «значение личности или поступка, самих по себе, недостаточно для грека; чтобы считаться добродетелями, оба должны еще занять подобающее им место перед лицом света. Даровитость характера имеет только тогда шансы завоевать себе признание, когда она соединяется с красотой выражения. Поэтому в понятие добродетели ἀρετή входят элементы даровитости, красоты и внешнего уважения», как и у римлян: *virtus* первоначально почти точно совпадает с понятием мужественной твердости, затем происходит обобщение смысла в значении любого нравственного превосходства – под влиянием поэзии и философии, т. е. в конечном счете под влиянием тех же древних греков (там же, с. 38–39). У самих древних греков понятие о добродетели было более конкретным и функциональ-

но оправданным: по свидетельству многих, Пифагор различал добродетель «быть справедливым» и добродетель «делать добро» (το τε ἀληθεύω καὶ το εὐεργετέω).

Западноевропейские системы этики во многом вышли из античных. К «Никомаховой этике» Аристотеля восходит этика Фомы Аквинского, ставшая основой западноевропейских этических систем. Разница только в том, что ἦθος для Аристотеля – ‘характер’, а не ‘нрав’, и потому этика толкует о совокупности черт характера как духовных качеств. Нрав как характер – это воля, что предполагает активность нравственного поведения и пассивность морального состояния. Считается, что только к началу V в. появилось слово *moralitas* в современном значении (но уже у Цицерона *moralis* = ἠθικός). Идеализация «золотой середины» *в проявлении* душевных качеств, воспринятых от Аристотеля на Западе, не получила распространения на Руси. Здесь всегда признавали, что «крайности сходятся» и что в их столкновении рождается *правильное*.

Щедрость между расточительностью и скупостью...

Кротость между раздражением гнева и равнодушием...

Правдивость между хвастовством и притворством...

Мужество между отвагой и страхом...

Воздержание между наслаждением и аскезой...

Вежливость (взаимность) между лестью и сварливостью...

В русском представлении расточительность и есть щедрость, равнодушие и есть кротость, отвага и есть мужество, наслаждение аскезой и есть воздержание, а взаимная вежливость всегда льстива, как и внешние проявления правдивости (это притворство). Род *(мужество)* и один из видов *(отвага)* метонимически сведены в одно, противополагаясь своему оппозиту на равных основаниях. Из дальнейшего изложения мы еще не раз увидим, каким образом подобное попарное разбиение «страстей» сказывалось на развитии древнерусской нравственности. Целое важнее своих частей – и мужество может иметь оттенки (*буйство, храбрость, смелость, отвага* и т. д.).

СИМВОЛ И ПОНЯТИЕ

Общий очерк исторического развития «нормативного мышления», т. е. морали, излагался не раз; рациональный остаток подобных изложений, на западноевропейском материале, можно представить в следующем виде (Мачинский 1909).

Расширялся о б ъ е м моральных норм, происходило распространение положительных связей и симпатий на все больший круг людей. Интенсивная внутриплеменная солидарность только там и возникала, где межгрупповая борьба была сильнее; поэтому древнейшие нормы морали – «хищные». Мораль вырастает и развивается на основе простых биологических действий и на основе социальных инстинктов, поскольку мораль и есть *связь-отношение* между людьми. Первая по-настоящему моральная точка зрения – стоицизм: нужно как можно больше отказываться от своего «я», чтобы как можно меньше мешать остальным.

Усложнялось с о д е р ж а н и е морали: возникло многообразие обязанностей в отношении к различным общественным группам, происходило постоянное дробление признаков первоначально общего (родового) требования к личности. В результате стало возможным создание некой замкнутой системы представлений о морали с точки зрения ее ценности и соответствия природе. В морали нет ни всеобщих, ни вечных истин, мораль создается подобно фону, как формируется и понятие о ней – в результате постепенного совпадения объема понятия и его содержания. Интеллектуализация чувства и создает возможность для фиксации норм морали.

Постепенное расширение объема и усложнение содержания создали различия в степенях морали, поскольку, например, любовь к человеку своей группы была сильнее, чем дружеское отношение к постороннему; из совокупной смеси обязанностей возникали самые разные сочетания морали родовой, семейной, государственной и т. д. Человек одновременно стал входить сразу в несколько социальных групп, нравственные установки которых не всегда совпадали.

Все это вызывало внутреннее противоречие между требованием «разных типов морали» в одном и том же человеке, и в результате как компенсирующая сила возникает абсолютное требование *равноправия и справедливости*, которые, уже в свою очередь, понимаются по-разному. Но чем выше поднимаются в своих обобщениях нравственные категории сознания, чем больше они освобождаются от конкретно опытных проявлений, тем скорее и строже откладываются моральные чувства и нормы и формируется свое, национально окрашенное представление о нравственности.

В универсальную типологическую схему укладывается и ситуация, сложившаяся на Руси.

Расширение объема моральных норм происходило здесь на протяжении всего древнерусского периода нашей истории, оно осложнялось культурными заимствованиями из Византии («како от грекъ пове-

лось») и отчуждением от мусульманской и иудейской морали (морали запретов). Углубление содержания начиналось с XV в., а к XVII в. создало различия в степенях проявления моральных установлений, что и потребовало петровских реформ, исполненных столь диким и несообразным способом. Четвертый этап развития морали в России прошел почти безболезненно – «разные типы морали» разошлись, закрепившись в различных классах и сословиях. Мораль же запретов, больно отзываясь на личных переживаниях конкретных людей, постоянно навязывалась русскому человеку, никогда не завершаясь в своем развитии.

Описанные последовательности предстают как результат социальной борьбы за существование, одновременно учитывающей и биологические, и социальные составляющие моральных установлений. Из-за несходства таких условий не совпадают и национальные предпочтения в выборе моральных норм. Во всех случаях этот результат выражен в терминах п о н я т и я, тогда как еще более важный для культуры с и м в о л из рассмотрения исключается. Системы строятся исходя из понятий; символ формирует миф. Между тем формы нравственности действуют скорее в режиме символа, чем понятия. Символ направляет движение чувств, а понятие только позволяет такое движение понять. В этом, по-видимому, и содержится коренное различие между нравственностью и моралью: славянская нравственность связана с символом, западная мораль рационально прагматична и определяется понятиями.

Второе отличие не менее важно. «Инстинкт культурного человечества – стремление к равноправию» (Мачинский 1909, с. 103), и это верно по отношению к западному человеку. В древнерусской общине все и без того равны, и вовсе не равенство со свободой являются основанием идеала. Таким идеалом была воля – столь же недостижимая, как и всякое в мире равенство.

Третье отличие также лежит на поверхности. Внутреннее противоречие между требованием разных моралей вызывало смятение у средневекового западного человека. У восточных славян столь резкого противоречия не было, поскольку вероисповедная сторона идеологии включила в свой состав многие черты национального характера. Мир и идея мира равноценны и взаимообратимы – таково убеждение философски понимаемого реалиста. Противоречие возникало совсем в другом, в несоответствии личных желаний и общественных нужд, в конфликте должного и необходимого с желаемым.

...Жизненные конфликты сотрясали античное общество. Античный мир, уходя в прошлое, оставлял, по словам Карла Каутского, растерянность, легковерие, лживость, гуманность, интернационализм, рели-

гиозность как способ мышления и единобожие как символ единства мира (Каутский 1910). Древняя Русь не знала ни растерянности, ни социальной лживости, ни гуманизма в его извращенной форме: не исследование мира, а требования к отдельной личности, вообще – не интерес к природе, а внимание к общественным проблемам. Религиозность как способ мышления здесь тоже не в такой уж чести.

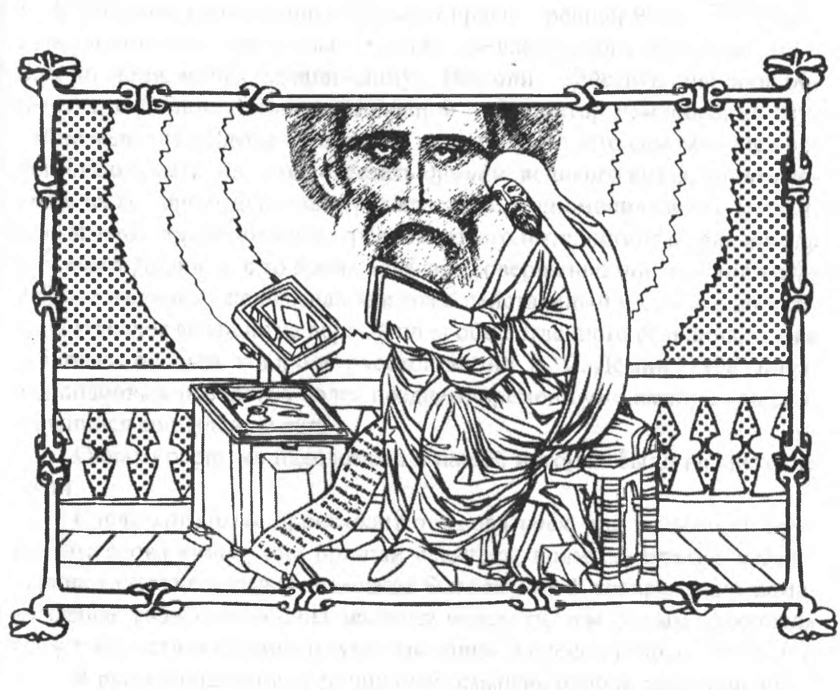
Этика стоиков – как бы возвращение в природный мир. Простая, естественная жизнь, самоусовершенствование, недоверие к мистике и суеверию, уравновешенность и любовь к близким, к правде и справедливости, умение владеть собой, настойчивость в достижении целей при обязательной чистоте помыслов – что может быть лучше? Справедливость, истина, скромность и мужество – самые высшие добродетели. Клевета, ложь, лицемерие, вероломство и властолюбие – это пороки умирающего мира. Бездушие и тщеславие осуждаются, честолюбие – страшный враг. Добродетели и пороки – не в словах и мыслях, они – в поступках. По мнению стоиков, источники зла – наслаждение удовольствием, жадность, печаль и страх, но важнее всех добродетелей для них – безволие, апатия.

Вот вам и завершение всех добродетелей – пассивность непротивления злу, и нет никакого поступка и действия.

Христианская этика развивала идеи стоиков. Независимая жизнь свободной от общества личности – вот космополитическое учение, противопоставленное каждой национальной форме природной нравственности.

Для Фомы Аквинского (умер в 1274 г.) основа морали – высочайшее благо, которого можно достичь, напрягая личную в о л ю, не доверяя ч у в с т в у, проверяя его р а з у м о м. Собственная заслуга производит блаженство – так э г о и з м возведен в степень нравственной нормы. Свободная воля человека испытывает давление со стороны принуждения (воля), страха и вожделения (чувство) и неведения (разум). Все «страсти» – общие у человека с «неразумными существами», а д у ш а – их носитель (Бронзов 1884, с. 281). Не душе и душевности уделяйте внимание – но духу и разуму. В XX в. Бертран Рассел выступает против индивидуалистического характера христианской этики, заложенной еще Фомой Аквинским. Три человеческих импульса воплощены в религии: *страх* (ведет к нетерпимости), *тщеславие* (развивает свободу воли) и *ненависть* (воспитывает убеждение в праведности) (Рассел 1987, с. 129). В какой степени все эти качества присущи русской нравственности – разговор особый.

ГЛАВА ВТОРАЯ



ЛИКИ НА ЗАРЕ

Сущность народа ... определяется тем, во что он верит, как он понимает предмет своей веры и что он делает для ее осуществления.

Владимир Соловьев

Историки часто описывали типичных представителей русского племени, их развитие в различные эпохи. Выбор личностей был субъективным, на первые роли выводили государственных деятелей или говорили о «народных массах», которые вообще лишены энергии действий. Б. А. Романов в своей книге «Люди и нравы Древней Руси» (1947) обратил внимание на основные т и п ы древнерусского общества: это – боярин, воин, монах, хозяин «дому». Все они – действующие лица общества, и Даниил Заточник, основной информатор Романова, не случайно желает прибиться к какой-то из этих групп. Его самомнение достигает большего: он хотел бы стать *думцем* великого князя, влиять вообще на все происходящее через властные полномочия своего «хозяина». Именно такая позиция «средневекового интеллигента», как иногда называют Даниила, в то время являлась совершенно новой. Ранг «мудреца»-советника уже осознан как тоже действенный и социально важный. Идеолог выходит на первый план общественного сознания, также становясь особым т и п о м русской жизни. А. С. Дёмин (1998) показал подобных идеологов более позднего времени уже именно как сложившийся социальный тип.

Однако первыми идеологами в нашей истории были не светские люди.

Слово *идеология* происходит от слова *идея*, как и слово *культура* – от слова *культ*; они пришли «свыше», прямым путем *с небесе*. Идеологические порывы освящены Божьей волей, которая мало-помалу сдавая свои полномочия земному человеку, тем самым укрепляла его в твердости его земного существования (Колесов 1986, с. 105 и сл.).

В русской истории, в ее широком смысле, особая роль принадлежит трем святителям, о которых нужно сказать особо. Иларион Киевский в XI в., Кирилл Туровский в XII в., Сергий Радонежский в XIV в. совместными усилиями, закрепленными в традиции, создали тот тип «русского» в его родовом смысле, который щедро вмещает в себя и «украинца» Илариона, и «белоруса» Кирилла, и «великоруса» Сергия. О них и пойдет речь.

ПРАВДА ЗАКОНА – В ИСТИНЕ БЛАГОДАТИ

Блаженны алчущие и жаждущие правды...
Мтф. 5:6

Это было самое начало тысячелетнего пути, и только что принятый славянами культ еще не затвердел в рамках запретов как законченная духовная культура. Еще сохранялось множество представлений о Божестве как творческой силе природы, оживотворяющей и быт, и житье-бытье, и само бытие. Природа мира, творение Божьей воли, всегда пребывающая *при роде*, еще находится в центре внимания, еще поклоняются ей, а не делам человеческих рук – культуре, созданной человеком из природных сил. Исторический оптимизм и вера в грядущее еще не окрашены в монашески траурные тона, скорбные мотивы Апокалипсиса еще не подавляют весенней песни селян. Свежесть природного чувства находится в полной гармонии с новизной религиозного ощущения христианства – как веры преимущественно *объединяющей*. Радостная надежда – вот слова, которыми можно обозначить выражение средневекового поэта: «гради – ради, веси – весели!».

Именно в таких условиях и должно было появиться произведение, отразившее этические искания славянина в момент духовного перелома, затронувшего души многих, хотя еще и не всех. Заразить таким ощущением остальных – вот задача, которая требовала исполнения.

Великие произведения русской литературы – всегда пророчества. Может быть, не очень отмеченные современниками, такие произведения потомками ценятся особо. Страстные речи Кирилла Туровского и автора «Слова о полку Игореве» – накануне вражеского нашествия; тонкие кружева слов Епифания Премудрого – в истоках Московской государственности; неистовый Аввакум – перед началом петровских реформ; Пушкин – как провозвестник падения крепостничества; Достоевский и Толстой – перед катаклизмами XX века. Но в самой исходной точке, скрываясь за далью времен, встает с пророческой силой *«Слово о законе и благодати»* Илариона Киевского.

Все тогда было не таким, каким представляется сегодня. Не было на Руси святых, а для русского человека святость – высший идеал.

Не было и духовных вождей – Иларион и стал одним из них. Не было еще и самой Руси как единого целого. Все это еще предстояло осознать, воспринять и упрочить в себе как в едином народе, давно уже не только славянском.

Итак, это было лишь началом тысячелетнего пути...

Философы, историки, богословы уже сказали свое слово и сошлись в том, что «Словом» Илариона восточные славяне доказали свою политическую мудрость и духовную зрелость, осознали свою историческую роль в мире (историческая идея «Слова»); что целью славян является стремление к универсальному – они уже вознеслись над обыденным, желая *понять* сущность сущего в его первозданной сути (философская идея «Слова»); что культура стала им столь же необходимой, как прежде важна была стихия природы (культурная идея «Слова»: приобщение к богатствам «средиземноморской культуры»); что новое государство, Русь, корнями уходит в традиции славянского р о д а, а связь времен понята как родовой принцип наследования князей по старшинству (политическая идея); что прагматика действия ставится выше догматики веры, в результате возникает новое миросозерцание у вчерашних язычников (прагматический аспект изложения); что новые ценности становятся необычайно важными в сознании древнерусского человека: не только феодальные добродетели верности, мужества и чести, но и личные достоинства терпения, совести и человечности (нравственный аспект все той же проблемы); что по делам и награда, а по грехам – искупление, и не одни лишь молитвы и постничество определяют судьбу. Но самое главное, что вычитываем мы из «Слова» – это вера в силу человека, живущего на родной земле, величие и единство Русской земли, патриотизм без присущей этому чувству национальной ограниченности (публицистический аспект в содержании «Слова»).

Сам автор «Слова», Иларион, родился еще во времена князя Владимира, крестителя Руси, активно действовал при сыне его, Ярославе. «Муж благ, книжен и постник», – говорится о нем в «Повести временных лет». Иларион был священником церкви в Берестове, откуда Ярослав Мудрый и взял его в митрополиты. Это был первый митрополит из русских (1051–1054), сменивший греков, ставленников Византии. Поступок князя объяснялся сложными политическими расчетами: греки-митрополиты сковывали политическую волю великих князей, на это накладывалась идеологическая борьба с остатками иудейства в бывшем Хазарском царстве, которое долго держало славян в неволе. Одновременно с этим возникали противоречия между восточной (православной) и западной (католической) Церквями, завершившиеся в 1054 г. великой схизмой, разделением на века.

Важна и такая деталь: степень «православия» первокрещенных русских. И равноапостольный Константин I Великий, допустивший христианство в Византии, и Владимир I Святой, да и многие другие языческие

племена и народы (прежде всего германские), принимавшие христианство в столь раннее время, разделяли, того не ведая, арианскую ересь: вслед за Арием, проклятым святыми отцами на Первом Вселенском Соборе, они полагали, что Христос – не буквально Бог, не рожден он Богом, но Богом с т а л. Вполне понятная для вчерашних язычников мысль. И «Слово» Илариона дает основания для тех же предположений, христианские идеалы представлены здесь в типично языческой форме.

Только-только выйдя из язычества, Русь сохраняла его следы во всем, но самое главное, сохраняла его в сознании, в ритуале и в слове, оберегающем идеалы предков. Нужно было что-то блистательно могучее, молнией разрывающее единую ткань язычества и, впитавши в себя живительные соки народной культуры, дерзко провозглашающее то *новое*, ради чего не просто приходится, но и необходимо отречься от старого быта и бытия.

Такой грозовой молнией и стало «Слово» Илариона, а *новым* – христианская вера. Очистительной силой нового было само рождение государства Руси, которое славит автор в своем «Слове».

Высшие идеалы смогли заслонить прежние идеи, но уничтожить их полностью – нет, не уничтожили. Началась борьба, то явная, то подспудная, которая завершилась взаимопроникновением обеих культур, языческой и христианской. Для этого потребовались века, потери и жертвы. Но это пока еще в будущем. Сегодня, когда под сводами Софии Киевской Иларион произносит свое слово, рождается то новое, что победит и «идольский мрак» язычества, и холодно-расчетливый «закон» неприемлемых для славян вер: иудейства хазар, «поганой бохмитовой веры» мусульман. Выбор был сделан за век до того, когда крестилась бабка Владимира, Ольга. Одна из замечательных мыслей Илариона: Русь не крестили – она крестилась сама. Не миссионеры из патриарших рук, не доброхоты-рыцари, огнем и мечом вгонявшие варваров в лоно церкви, – нет, славяне сами созрели духовно для принятия веры в Единого, но не в Иегову, не в пророка, а – в Христа. Было что-то в душе славянской, что направляло выбор, нравственно его оправдывая. Это – душевная мягкость и духовная сила совместно, а также и те общественные добродетели, которые славит Иларион: *веротерпимость, терпимость, терпение* и – патриотизм как любовь к Отечеству, к славе прошедших родов.

Величие Илариона и в том уже, что идею истории он вносит в сознание славян, своих современников (и как автор летописных статей). Древнерусское язычество не знало этой идеи, понимая время как круг, неустанно повторяющий циклы жизни: от утра до утра, от весны до весны, от века до века. Христианство утвердило мысль о времени,

которое *движется* – из прошлого в будущее, от момента Творения и до конца мира. О конце мира Иларион не говорит, он сосредоточен на описании настоящего, словно забыв о грядущем. Эта особенность «Слова» и давала возможность современным историкам говорить об историческом оптимизме его автора, который возвеличивал только что созданную государственность, представляя ее как вечную; однако это и свидетельство жизнетворной и радостной связи с миром. Может быть, это и верно, но важно понять, как именно в те времена представляли себе это «настоящее». Уже форма причастия показывает, что в действительности имелось в виду *настающее*. Настоящее как настающее предполагает и разворачивание текущих событий в будущее. Да, своей идеей Иларион как бы «сворачивает» в символически данном *настоящем* все прошлое, все события, так или иначе отразившие его понимание мира. Но это не значит, что он не думает и о будущем: если его оптимизм действительно историчен, он непременно направлен на будущее. Круговое время, цикличное время прошлого, понятого как настоящее, есть типично языческое, мифологическое истолкование времен. Согласно ему, времени нет вообще, оно понимается как смена событий и действий, повторяющихся в виде природных циклов. Христианство тоже рассматривало время как простые вехи каких-то событий, и Иларион не может выйти за пределы языка и грамматических форм, которые в его эпоху диктовали представление о времени и временах. Иларион прорывает круг времен, разводит дуги прошедшего и грядущего, утверждая себя и свой мир в земной ипостаси настоящего. При всем при том это действительно *настоящее*, т. е., в соответствии с переносным значением слова, он говорит о настоящем не только времени, но и деле (как «достойном»), и мысли (как главной), и слове (как «истинном»). Именно Иларион и есть тот первый писатель, который дал на Руси толчок развитию смыслов привычных слов в непривычных контекстах. Замкнутое в самом себе слово стало развивать всё новые значения.

Он говорит о будущем, предпочитая «новое», ибо все новое всегда впереди. Отметим здесь и словесную тонкость: новое Иларион противопоставляет «ветхому», а не «старому»: старое ценится как *прежнее*, т. е., по смыслу древнего слова, как *передовое, впереди лежащее*. Старому поклоняются, старый – старший. Новое – то, что изменилось качественно (христианство вместо язычества, как понимает эту смену Иларион), новое несет с собой и моральную оценку, его можно рассматривать как символ будущего.

Ветхий – совсем иное. Престарелый и дряхлый, изживший свой век. Ветхий месяц истаивает в ночном небе. Ветхий завет противопо-

ставлен Новому. Все ново молодое важнее ветхо старого, поскольку способно к творчеству, – вот в чем заключается оптимизм Илариона. *На отрицании и преодолении ветхого*.

Слово Илариона трехчастно, в нем как бы три главы.

Сначала речь идет о сравнительных достоинствах Ветхого и Нового Заветов, решается вопрос о предпочтительности вер – иудейской и христианской.

Затем говорится о распространении христианства на Руси, ставится вопрос о роли и значении государства, основанного на единой вере.

Наконец, следует похвала крестителю Руси и ставится вопрос о сущности царской власти, восходящей к заслугам «прежних родов».

Перед нами типичная для средневековой мысли последовательность рассуждений, трехчастность переходов от общего – от сущности целого – к более частным его проявлениям. Так выражается идея, воодушевившая Илариона: единство государства как целостная организация доселе разрозненных племен, народов и языков определяется единством веры и единством вождя, «кагана земли русской». И то и другое, и вера и царь, не даны извне, не навязаны, они произросли естественно *в развитии народа из рода*. Владимир дал веру духовно, Ярослав – «научением книжным».

Род порождает на-род, вера создает государство, князь становится каганом. Форма представления новых сущностей как бы «снята» с чужеродных образований: государственная – от Византии, сам термин *каган* – от Хазарского каганата и т. п., но народ – это не заёмное, это своё, потому и соотношение сил в этом трояком повороте дел прямо обратное данному. Основное важнее главного: если вера – г л а в а в с е м у, то о с н о в о й, фундаментом конструкции остается народ; княжеский Род, как символ единства Земли, предупрежден о возможности разрушения государства, если единство З е м л и порушится.

Последовательность переходов – движение мысли в оба конца – важна и сама по себе, и многое объясняет в выборе темы.

Владимир уверовал, не видев Христа; насколько же он выше очевидцев Христовых деяний, в него не уверовавших, – вот еще одна мысль Илариона. Византия всего лишь посредник в получении христианства Русью, и потому у нее – свое христианство. Для Илариона несомненно: мудрость природы есть отражение Божьей благодати. Спасут человека крещение и добрые дела, а не истовость служб и принудительная аскеза; ад и рай находятся на Земле, и предпочесть одно другому – вполне во власти человека. *Он свободен в своей воле*. Иларион утверждает: все небесное – в земном, а не земное – в небесном. Это, конечно, не двое-

верие – одновременно и в Творца, и в тварь, – а двойственность восприятия Земли и Неба, плоти и духа, человека и Бога. Они не параллельны, но и не противопоставлены друг другу и воспринимаются как ипостаси сущего, как *одно в другом*, как взаимные части друг друга. Представление о необходимости твари для углубленного понимания Творца существует у восточных славян до XIX века, и замечательный по проницательности Александр Потебня, выражая этот взгляд, говорил: «Язычество берет верх до тех пор, пока единобожие принуждено отвечать на всякий научный вопрос: “Так Богу угодно”. Это не ответ/.../ Язычество [же] есть такое миросозерцание, в котором конечные причины в большем или меньшем количестве размещены в самом мире», а это, понятно, и есть своего рода научное постижение мира, так что «победу над язычеством христианство могло одержать только при пособии науки» (Потебня 1989, с. 277, 282). Христианство долгое время служило восполнением язычества как своего рода естественной «науки» (*навыка*) до идеологии, и это, по-видимому, хорошо понимает Иларион. Вера – не все в мире, это – *отношение к творению через Творца*.

Парадоксальное на первый взгляд сочетание у Илариона: он борется с язычеством как *мраком идольским*, но уважительным отношением к «памяти предыдущим родом» и образной системой языка он связан со славянским язычеством. Не язычество является основным противником и оппонентом Илариона, а иудаизм, именно в нем Иларион видит тот тупик религиозного, т. е. идеологического развития человеческих обществ, который он не может одобрить, и прежде всего – за национальное высокомерие (*гордыню*) и за претензию на духовную исключительность. «Не иудейскы хулим, нъ христианскы благословим» (182б) – такова позиция Илариона. И вот тут мы видим проблему, намеренно искаженную не одним комментатором Слова. Утверждать христианство на народной основе вовсе не означает – уничтожать иудаизм, который воспринимается здесь как более низкая степень развития Духа, только и всего.

Существует устойчивое убеждение, будто Слово – антисемитское произведение. Конечно, еврейский народ представлен здесь не с лучшей стороны, но при общей направленности идей Слова иного и быть не могло. Возвеличивание Христа невозможно без порицания его убийц. Иларион использует основной прием библейских текстов: одно оценивается через порицание другого – отчуждением от него. Тем не менее и даже вопреки прямым указаниям 61 правила 6-го Вселенского Собора, запрещающим общение православных с иудеями, в Слове нет ни единого упоминания о *жидах* – самого распространен-

ного в Средние века обозначения этого народа, восходящего к имени Иуды. Даже «зависть» евреев ко Христу называется еще не *зависть жидовская*, как у всех последователей Илариона, а *зависть иудейская*, – может быть, по созвучию с именем Иуды, но главным образом в соответствии с основной целью произведения – полемикой с иудаизмом как с влиятельной религией на южных границах Руси. Эгоистические установки иудаизма на нравственность, избирательность закона в отношении только своих, замкнутость иудаизма Иларион порицает косвенно.

А теперь поставим себя на место Илариона. Перед нами задача: в символических формах выразить и истолковать злободневные проблемы своего времени – сопряжение *власти, веры* и *бытия*, или, иначе – *личины, лика* и *лица* жизни. Выразить сжато, образно, используя известные всем представления. Как поступим мы в таком случае? Ведь кроме текстов Писания, да еще и не в полном виде, пока нет еще других символических образцов, а большинство из представленных и вытекающие из них идеи – еврейские. Зато идея Благодати – Христа как в известной мере, на вербальном уровне, отвлеченный принцип единения людей по духу независимо от крови и рода, полностью совпадает со славянской идеей мира как *тишины* и *света*, и общины (для которой важнее *все-общее*, а не *собьство* – не собственность и не собственное); на этой основе происходит вполне органичное слияние исконно славянского чувства (души) с новой идеей (духом), риторически представленное в новых символах. Художественная задача, которую решает Иларион, проста, но трудна. В новых словах и образах он закрепляет старые истины, но в новом их смысле и чине: не просто д о б р о и не только б л а г о, но – *благодать (благодѣть)*.

Не государственное, не национальное, не политическое или, выражаясь присущими Илариону словами, не *земли* и *страны* или *языки* противопоставляет в «Слове» Иларион. Он подчеркивает духовное единение людей, которое, правда, может быть организовано и в государственную общность. Защищая христианство, Иларион по некоторым признакам сближает язычество с иудаизмом (эта тема становится сквозной в средневековой литературе) по принципу общего для них неприятия Христа, с ы н а Божия, исповедующего терпимость, равенство и любовь к ближнему. «Этический монизм» воззрений Илариона, как иногда говорят, заключается в соотнесенности земного жития с небесным его идеалом, и такой идеал в средневековых понятиях – это *ж и з н ь*; *жизнь вечная*.

Упоминание о с ы н е Божием возвращает нас к представлению о родовой организации общества, из которого выходила тогда Русь. Если остаться на уровне терминов, ставших символами, нужно будет признать, что понятие о государстве у нас развивалось постоянно. Идея государства в нашем сознании присутствовала всегда, лишь изменяя свои обличья. Государство, восходящее к корням рода, – это *Родина*; основанное, позже, на семейных отношениях – *Отечество*; наконец, как суверенность народа в пространстве Родины и в последовательности поколений Отечества – *Государство* [*Государство* – владение по праву собственника, господина]. Заслуга Илариона в том, что он впервые, как можно судить по источникам, утверждает смысл Отечества, опираясь на силу Родины и приуготовляя энергию Государства. По многим, чисто внешним причинам пришлось отложить становление русской государственности, но рождение русского *народа* из многоплеменных родов требовалось освятить, и это совершил Иларион. О патриотизме (об Отечестве) нужно было говорить очень тонко, не впадая в национализм! – и это удалось автору Слова. Удалось потому, что вовсе не национальная проблема была актуальной для Средних веков. Иларион никого не порицает, он рассматривает отрицательные исторические примеры: государственные амбиции греков и религиозные – евреев. Общая идея Илариона понятна: семейно-родовое единство создает новую государственность в его средневековой форме (Отечество) под духовной объединяющей силой христианства (не церкви, а христианства!) – веротерпимость, патриотизм и мирный союз племен под защитой сильной власти.

Равноправие всех родов в границах единого народа и есть утверждение равенства всех перед ликом Бога, и хотя восславление правящего княжеского рода напоминает остатки языческих воззрений, здесь такое восхваление вполне уместно, поскольку и сама княжеская власть предстает как воплощение суверенности народа. Эта мысль не должна казаться примитивной. Что было, то было: именно так и рождалась русская государственность. Не в социальной революции, не завоеванием чужих земель, не заимствованием чужеземных символов и регалий (принципов государственности), не как-то еще иначе. Органически и естественно эта государственность вырастала из родовых отношений эпохи варварства, т. е. дохристианской поры. И когда спустя три века представилась новая возможность, русская государственность обрела свои формы по тому же образцу. Потом этот путь развития прерывался неоднократно, лишая русский народ возможности продолжать свой собственный путь. Иларион и здесь стоял на исходной позиции последова-

тельного «снятия» идеи суверенитета и восхождения его по степеням: от семьи и общины, все выше и выше – к царю как символу всеобщего. «Вера в доброго царя», за которую так упрекают русского мужика, не есть вера в монарха лично. Это вера в силу, которая отчуждена от каждого свободного человека, от каждой семьи, общины, гильдии и т. п. как символ власти, которой он потому и верит как самому себе. *Добрый* – вовсе не мягкий, формула сохраняет исконный свой смысл, который трудно перевести на нынешние понятия. *Добрый* – добро-качественный. Потому что качество – основная категория, которую ценит русский человек.

Русь обошлась без «закона», с самого начала ее осенила *благодѣть*. Из язычества Русь вошла в семью христианских народов, приобщившись к миру – через *свет*. Многоплеменные *языки* стали Русской *землей*. Сегодня и в этих средневековых терминах не все достаточно ясно (Мюллер 1971; Колесов 1989). Государство – и без закона? Вот корни бесправия и рабства! Однако дело понималось вовсе не так: не мирской закон, но духовный завет должен править Русской землей. Отрицательное отношение к иудейскому «закону» в утверждении государевой власти не меняет дела: в миру правит не истина, а правда, и, значит, не закон, а – устав. Каждое из перечисленных слов имело свой особый смысл, определяя установку на право и справедливость, как понимали их в средневековом обществе.

Что же получается? Владимир показан как носитель одновременно государственной и духовной власти – но ведь это языческое представление о верховном жреце! И здесь происходит смешение понятий, не всегда явно просвечивает из прошлого смысл обозначений и слов. Сила Владимира была именно в том, что он – по преимуществу «царь» *(каган земли руской)*, четко и определенно отделивший себя от функций жреца. В духовном смысле он *вождь*, а не жрец; функции жреца он передал церкви вместе с церковным уставом и положенной десятиной. Не случайно Владимир – герой одновременно и средневековой летописи, и народной былины. Он – носитель феодальных добродетелей (честь, мужество, патриотизм), но одновременно он и Владимир С в я т о й (святым, правда, долго не признаваемый). Иларион и сам считает Владимира не святым, а равноапостольным, т. е. равным апостолам, крестившим народы. Владимира невозможно признать святым по отсутствию признаков святости, ведь он не спасает лично себя в суете быта, он действует как культурный герой, во славу «всего рода русского».

Итак, национальная, государственная и политическая идеи присутствуют в «Слове» Илариона, и они сплетены воедино в общем за-

мысле его композиции. Подчеркнуть только одну из этих идей сегодня было бы упрощением, мешало бы понять философский подтекст произведения. «Слово» философски синкретично по смыслу. Современный философ, мыслящий аналитически, выделит вдобавок и те противоречия, которые свойственны были старому (например, «римскому») миру: религиозное (язычество римлян противопоставлено иудейству), культурное (эллинизм противопоставлен варварству), социальное (свободные противопоставлены рабам) и т. п. (Соловьев 1988, I, с. 364). У Илариона еще нет столь четких привативных оппозиций, позволяющих выявить «положительные» части в этих противоположностях», – что, впрочем, может определяться и вкусами наблюдателя. У автора все это дано в совместном движении и действии – тоже черта синкретично мифологического мышления древних славян. Духовное возрождение своего народа, вознесенного до силы религиозной веры, – вот забота святого отца в своем Отечестве. Жизнеутверждающее начало «Слова» в том и проявляется, что его автор верит в такое возрождение и служит ему истово.

Слово о законе и благодати – прежде всего с л о в о. Словесное искусство Илариона поразительно, и это несмотря на многие подновления, на искажение первоначального текста. Сравнение различных редакций, дошедших до нас, показывает, до какой степени изменилось «Слово» в процессе своего бытования, какие именно идеи его казались жизненно важными в различные эпохи нашей нелегкой истории.

Кажущееся смешение цитат, формул, выражений, заимствованных из самых разных источников; несоединимые, на первый взгляд, приемы народной речи и высокого ораторского искусства – вот каким предстает «Слово» перед неискушенным читателем сегодня. Его необходимо истолковать герменевтически, перебирая буквально каждое слово, потому что значение любого из них изменилось.

Кому-то покажется странной высокая оценка текста, в котором так много цитат из Библии, да и сам текст, по разным суждениям, суть конспект расхожих суждений о благе. Да, в «Слове» почти полторы сотни цитат на семьсот строк текста, но в нем же около 1800 *различных* слов – богатство неимоверное для средневекового произведения. В ритмическом изложении (а «Слово» написано ритмической прозой) примерно 1200 «стихов», и это очень много, если учесть, что в «Слове о полку Игореве» таких стихов около 900. И если вглядеться в эту мозаику слов и форм, умело инкрустированных в текст цитат, понять смысл целого в духе его времени, то «Слово» предстанет цельным и целостным произведением мастера средневековой литературы.

Вот лишь один пример.

Иларион говорит не о благодати, а о *благодѣти*. Речь идет не о даре, предназначенном избранным, а о чем-то ином, и это иное – вовсе не благодать!

Сопоставляя «Слово» со столь же древними текстами, можно понять, что имеет в виду Иларион. Корень в слове *благодеть* тот же, что и в словах *одѣти, одеяние*, потом *одежда* или *одежа*, и все они восходят к корню *дѣ-ти*, т. е. 'касаться, тронуть'. *Птицъ крилы приодѣ* дружину в «Слове о полку Игореве», т. е. украшают ее, возвышают – осеняют. Та же мысль о касании блага, осенении благом, что и в искусственном сочетании книжного языка *благодеть*. Разлитое в мире благо касается, т. е. осеняет, каждого, кто несет в себе *добро-дѣ-тель* (вот слово, в котором еще сохранилось понятие о *«дѣти»* – проявлении благодетельного касания). Божество осеняет – да, но дарами оно не разбрасывается. И *благодать*, и *благодѣть* одинаково передавали смысл греческого слова χάριϛ. По смыслу это и красота, прелесть, и слава, благосклонность, расположение, милость, благодеяние, одолжение и даже услуга. Это и радость наслаждения, даже блаженство, но также и почитание, уважение, а кроме того – благодарность, признательность, и после всего этого, как завершение цепочки смыслов, вытекающих один из другого, – награда, или вознаграждение. Форма слова *благодать* была известна в древности только по переводам текстов Евангелия и Апостола. Это слово общего, но и конкретного значения. Абстрактная по явленности *благодать* заместила все возможные оттенки высших благ и обозначена одним – родовым по смыслу – словом.

Итак, Иларион говорит о *благодети*, которая осенила Русскую землю благодаря деяниям русских князей.

Но это не все. Закону противопоставлена не одна благодеть, но – *благодеть и истина*. Самодостаточному и замкнутому в своей завершенности «закону» противопоставляются диалектически сплетенные и представленные единым термином «благодеть и истина». Истина благодатна, благодеть истинна. В современном нам представлении с идеей истины сопряжена и «правда» (*правда-истина*). Иларион же понимает их в духе своего времени: правда – внешняя форма проявления истины, истина связана с Богом, она и есть благодеть, тогда как правда, противопоставленная кривде, употребляется в отношении к человеку (у самого Илариона – в отношении к Владимиру I). Благодеть оказывается сродни правде, но предъявлена перед ликом Бога. И опять мы встречаем свойственное «Слову» выражение отвлеченной духовной идеи известными недавним язычникам образами: живительная энергия благодати понимается как теплая и влажная сила земли-матушки.

Сегодня все мы – аналитики. Школьная мудрость велит нам все подвергать анализу, но анализ – это разложение целостной вещи на составные ее части, которые иногда важны и сами по себе. Но древнерусский мир синкретичен, неслиянно слиты в представлении человека все части общего, и не всегда поймешь, где его концы и где начала.

«Слово» Илариона, произведение философское по содержанию, мы воспринимаем как памятник литературы именно благодаря художественной синкретичности его словесных форм. В нем нет никакого анализа, формул, определений и терминов. Все «Слово» – символ, и символична каждая часть его. Иногда, правда, говорят о метафоричности стиля этого текста, о метафорах в нем, но это не так. В самых древних наших памятниках никаких метафор вообще нет. Метафора – сравнение по сходству признаков, а об изолированных, отвлеченных признаках Иларион как раз и не говорит. Он судит крупно и цельно о лицах, отчасти о предметах, иногда о деяниях; каждое из них уникально эпично, не сравнимо одно с другим, не предстает *как типичное*. Сравнивая язычество и христианство, Иларион представляет связанные с каждым из них приметы нравственного характера, которые качественно разграничивают *ветхое* и *новое*: языческая *сушь* сменяется плодоносным *дождем* христианства, *студеньство*, т. е. стужа, – теплом, *идольский мрак* – Божественным *светом*, *идольская лесть* – Божьей истиной, рабство (*работа*) – свободой, а закон – благодатью. Подобное сравнение не порождает метафор. Это вообще риторический прием. Иларион ничего не сочиняет и даже не сравнивает; он *уподобляет* одно другому (христианство – теплая влага и свет, истина, свобода и благодать), и перед нами возникает множественность природных и нравственных явлений как *единство сущего*, подобно тому, как Троица оказывается всего лишь про-явлен-ием сущностей (ипостасями) Единого – Бога. Для выражения своей *мысли* Иларион берет готовое *слово* – в языке, в Писании, в традиции жанра уже накоплены нужные признаки, и уподоблением им создаются новые образы и символы. Понятие (идею) он доносит до читателя посредством образа, но образ этот не создан, а дан, и это – с и м в о л. В Средние века символ заменял современное нам *понятие* о вещи. Символически мысль подается просто: одно показано через другое, ведь и понятие о вещи есть нечто совершенно иное, чем сама эта вещь или слово, ее обозначающее. И в византийской литературе, из которой заимствовались подобные образы, они были символами, пришедшими из античной традиции. Например, параллели Илариона: *Прежде закон – ти потом благодать, прежде стѣнь – ти потом истина* – весьма напоминают мысль Платона об «идее», которая существует предвечно, отбрасывая тень на земле в виде «вещи» (*Политика VII* 13).

Говоря об Агари, наложнице Авраама, Иларион думает о рабстве, рассказывая же о Саре, жене Авраама, – он представляет себе свободу. Что общего у Сары со свободой? Ничего, кроме известного выражения у апостола Павла, из которого и исходит Иларион в своих толкованиях (Галатам IV 21–24): «В этом есть иносказание. Это два завета: один от горы Синайской, рождающей в рабство, который есть Агарь, ибо Агарь означает гору Синай... а вышний Иерусалим свободен – он матерь всем нам». Перед нами вовсе не «движение метафор». Иларион вводит в сознание слушателей символы христианской культуры, пользуясь известными образами. Достаточно перевести на славянский язык *значения имен*, используемых Иларионом, и все станет ясным: *Авраам* – «отец народов» (в древнерусских азбуковниках «отец странам», «отец языком»), *Сара* – «приди, или послушество (послушание)», *Исаак*, – «а по руски смех или радость», *Агарь* – «обитавшая» – символ бегства, *Измаил* – «Бог слышит» или, по-древнерусски, «слух крепкого», т. е. твердого в своих убеждениях» (Ковтун 1963, с. 398 и след.). Смысл имен, расположенных в определенном порядке, создает напряженную композицию и все вытекающее из этого содержание «Слова». Авраам – отец народов (и еврейского, и арабского), но законная жена рождает наследника в радость (Исаак), а рабыня египтянка вынуждена бежать со своим сыном, Измаилом, праотцем арабов, «измаилтян», или «агарян» древнерусских источников.

Не о прошлом напоминает Иларион, в образах и символах прошлого он говорит о будущем. Символ раскрывается в последовательных картинах, выражениях, напоминающих пословицы, с той лишь разницей, что это афоризмы книжного текста. Все, о чем здесь говорится, современники Илариона только что узнали, им еще не известны тонкости Священной истории, а Ветхого Завета нет вовсе. Пересказом и повторениями одной и той же мысли в разных формах Иларион создает развернутый парафраз – тоже обычная для Средних веков возможность раскрыть христианский символ непосвященным. Основной прием при этом – риторические противопоставления, искусно переданные с помощью поэтических образов славянских слов. Это – принцип «внедрения» новых символов в расхожие речевые формулы обыденной речи; как говорят филологи – *ментализация* через формы родного языка. Трудно исчислить следствия этой многовековой работы, проведенной славянскими книжниками в Средние – вовсе не «темные» века. Было много удач случались и грубые ошибки. Но основное направление поисков, заданное «Словом» Илариона, достигло цели – и вот в чем коренится высокая, как мы сказали бы сегодня, *разрешающая* – объясняющая – сила библейских текстов.

Переведенные на славянский язык, они долгое время исполняли роль «переводчика» символов-понятий, опосредованно объяснявших мир и раскрывавших сущность сущего. Работа многих поколений поддерживала энергию священных христианских текстов, создавая вокруг них питательную среду всё множимых описаний, слов и идей. Так на основе культа в тиши Средневековья и произрастала новая культура.

...Опустим идеи и суждения последователей Илариона. Доброе зерно пало на ниву – и проросло. Веками собирали русские книжники мудрость, идущую из прошлого, и вот на исходе XIX века мудрость сгустилась в русскую философию. В центре рассуждений – по-прежнему благодать и закон, и связь между ними. В. С. Соловьев повторяет слова Илариона о последовательности замен: *природа* (язычество) – *закон* (народа, в нашем сознании – материально) – *благодеть* как высшее и духовное благо, т. е. зло – добро – благо. «Закон» продолжает природные циклы жизни, он основан на чувственном возбуждении – голос совести против природы называет себя законом. «Закон, осуждая природные влечения, ничем их не заменяет и оставляет их в прежней силе», но, осуждая природу, закон порождает *грех*: «*Благодать* есть *благо* или добро, которое не мыслится только человеком, но действительно *дается* ему» (Соловьев 1900, III, с. 279, 281).

Отметим важное отличие: *благодать* не осеняет, как *благодеть* Илариона, а – дается. «Но для того, чтоб действительно стать на пути благодати, недостаточно признания ума, а нужен подвиг (т. е. внутреннее движение) воли: человек должен внутренне подвигнуться для принятия в себя благодати или силы Божией. Государство языческое правило "устрашением", – говорит Соловьев, – ветхозаветное – "возмездием", христианское государство правит "жалостью" к человеку. Христианство явилось, чтобы упразднить власть *закона*, ибо христианство как духовное общество противопоставляет себя обществу плотскому, т. е. прежде всего язычеству, а вовсе не – государству». По мнению Соловьева, которое перекликается с идеями Илариона, только христианство придало смысл и значение государству как законченной целостности людей, тем, что возвысилось над ним, поскольку христианство вообще *создает общество* как некую форму человечества, но создает не в общности законоподчинения, а сознательного духовного единения (Соловьев 1900, III,с. 283, 158, 376).

Оборачиваясь кругами, через радости-печали, мысль возвращается к исходной своей точке, к «Слову» Илариона: *общество равных духом важнее государства как формы принуждения*, только такое общество «побеждает смерть» (Вышеславцев 1994).

Углубляя таким образом свое представление о традициях и героях собственной истории, мы сможем обогатить наше миросозерцание. Ведь чем больше каждый живущий ощущает свою историю, тем выше коллективный разум. Чем глубже в даль времен уходит историческая память народа, тем тверже он стоит на земле хозяином, тем меньше верит злобным наветам «завистников», тем яснее для него грядущие годы, которые можно не просто ожидать, но и прорицать их, исходя из естественной силы и энергии слов, накопленных предками.

Телесно личное, душевно общее и духовно человеческое по-прежнему, как и во времена Илариона, предстают в единстве – как воплощение сущности человеческого бытия, как высшая благодать, что сродни вечности и, подобно вечности, пребудет вовеки.

Праведный да творит правду (Откровение 22.11).

ЖАЖДА СВОБОДЫ ПРОТИВ ПОХОТИ ВОЛИ

К свободе призваны вы...

Галатам 5, 13

Из проложного жития блаженного узнаем мы, что Кирилл Туровский (ок. 1130–1182 гг.), родом из знатной семьи, рано увлекся «почитанием книжным» и получил высокое по тем временам образование. Учась у отечественных и иноземных книжников, знал языки, изучал все средневековые науки, превосходно владел словом, был блестящим проповедником и писателем, снискав славу русского Златоуста. Уйдя от светской жизни в монастырь, посвятил себя аскезе, но со временем включился в идеологическую и политическую борьбу своего времени на стороне Киева и туровского князя Юрия Ярославича; по желанию последнего был поставлен в епископы (ок. 1169 г.) г. Турова, в котором Кирилл родился, прожил всю свою жизнь и умер. Сохранилось множество произведений, принадлежащих Кириллу или ему приписываемых; они стали образцовыми в древнерусской литературе и прославили имя автора.

Краткие слова «Жития» вместили в себя всю жизнь подвижника и даже тот результат, который ощущался в русской культуре на протяжении всего средневековья. Сотни тысяч людей молились молитвами Кирилла, десятки тысяч его читали, воспитывая на этом чтении свое благочестие и литературный вкус, сотни – работали над его текстами, что-

бы в изменявшихся условиях жизни, уже «под агарянами» – под Ордой, – трепетным движением рук расправить старинные хартии и, вчитываясь в них, создавать совершенно новый, но вместе с тем и продолжающий дело Кирилла стиль – *извитие словес*. Торжественный стиль, достойный новой Русской державы, восставшей после победы на Куликовом поле. Традиция не прервалась, потому что была могучей и стойкой – трудами своих подвижников.

«Житие» говорит о том, что вся жизнь и труды Кирилла были отданы Церкви. Это так. В Средние века лишь через служение Богу и мог человек служить своему народу духовно и умом – как продолжатель и создатель культурных ценностей. Культура все еще обреталась в границах культа. Церковь оставалась единственной силой, способной тогда сдержать центробежные политические движения, которые и привели к развалу Киевской Руси «в предстоящих нам бедах». Единство Руси сохранялось в ее Церкви, и долго еще духовная связь славян определяла единство измученного государственного тела. И послания к Андрею Боголюбскому, и памфлет против узурпатора «священного престола Федорца», и напоминания о святости монашеского устава мнихам Киево-Печерского монастыря, и другие публицистические произведения Кирилла отражают государственную линию его творчества. В полном согласии с велением Нового Завета, говорящего о *воле Божией*, Кирилл порицает своеволие своих современников, преступающих дозволенные границы мирской свободы.

Сила монашеского *подвига* заключалась и в том, что отрешенность от мира сего, от тленных его ценностей в глазах современников уже в чисто нравственном смысле ставили выше других бессребреника, достойного в то нелегкое время быть судьей и критиком, обличать и учить – оценивать все деяния и даже саму среду, мир, в котором протекала жизнь. Но, чтобы держать все это в единстве веры, обычаев, дел, необходима была традиция духовного и душевного слова, обращенного сразу ко всем, но достигающего исключительно каждого, отдельно от всех прочих, интимно только его одного.

Кирилл не просто обращался к чувству и духу своих современников, насыщая их «радостью». Он интеллектуально наполнял пустоту мыслительного пространства своих современников, составляя столь характерные для средневековья «суммы» – сводные тексты определенного смысла и назначения. Проповедники были и до него, многие известны по именам, некоторые – только по дошедшим до нас текстам . Все первоначальное русское христианство окрашено в душевные тона апостольской нравственной проповеди, обращенной к простому человеку

(к простой чади). Вчерашний наследник рода и сын семьи, сегодня человек становился подданным государства, и в его сознании необходимо было совместить представления об уровнях социального поведения – в семье, в миру, в государстве.

Эту важную задачу и исполняли «публицисты XI–XII веков», проповедники сильной власти государства и высокого духа его граждан.

Кирилл в высшей степени интеллектуален, больше, чем кто-либо из его современников. Он систематизатор и одновременно творец нового, личность творческая и по задаткам своим – талантливая. Он не оставил, в сущности, ни одного отдельного произведения, не увязанного с другими текстами такого же содержания. У Кирилла все дано циклами, присутствует только в собрании – словно народ на вечевой площади. Вторая половина XII в. – время предварительных итогов в развитии русского христианства. При полном отсутствии в древнерусской литературе четких жанров Кирилл работает именно жанром: публицистика повестей *(притч)*, торжественность праздничных «Слов» и поэтичность молитв связаны с первоисточниками – славянскими переводами Писания, но одновременно они принимают присущие славянскому слову и сознанию формы. Кирилл всегда создает именно с л о в о, в том самом древнем смысле этого термина, который предполагает как бы «матрешечное» восприятие каждого произнесенного «Слова»: отдельная лексема перекрывается устойчивой формулой-сочетанием, включаясь в общую фразу, обогащенную толкованием автора, возносится на уровень цельного высказывания об очередном сюжете, завершаясь в общей и законченной речи. Все это: *слово, сочетание слов* (обычно афоризм или цитата), *фраза, высказывание* и *речь* – все вместе и есть его «слово». Во времени текстов – сдвинутая пространственная перспектива слова. И «суммы» как собрание многих словес под кровом общего «Слова» твердой рукой Кирилла соединены в тексты «анфиладного типа» (по словам историков нашей литературы) – с переходами и развитием темы, отступлениями и взаимно проникающими друг в друга частями общего целого. *Мир символа метонимичен*. (Колесов 1981, 1993).

Такие произведения типичны для искусства средних веков. В каждом «Слове» Кирилла любое его выражение выверено, подобно тому, как рачительный хозяин распределяет места под хозяйственный двор, жилье или погреба, а князь – созидает свой замок. Произведено упорядочивание окружающей среды, прежде представавшей дикою, неосвоенной, раздерганной на части княжеским своевольством и хозяйственной чересполосицей. Теперь все собирается в духовный амбар, зернышко к зернышку, каждое на своем месте. Мало освоить духовное насле-

дие, искусно зашифрованное в переводах Писания, нужно еще взрастить его на славянской плодоносной почве, создавая славянские эквиваленты символам Писания. Каждое действующее лицо в произведениях Кирилла представлено в своем времени и пространстве, отмечено собственным своим движением, своими речами – короче, своей особой точкой зрения, идея которой, вынесенная из первоисточника, тонко подлаживается к цельности выражений и слов, представляемых автором.

Общую сумму речений, слов и цитат создает м ы с л ь, всегда очень важная для Кирилла, хотя и в огранке авторского чувства, овеянная торжественным благолепием «Слова», смиренной растерянностью Молитвы или разящим сарказмом Притчи. Сложные словесные построения Кирилла схожи со средневековой иконой, на которой всякое изображение представлено как бы само по себе: лики, книги в руках, дома, деревья и прочее. Но однако все они и увязаны воедино – не перспективой, как на современном полотне, и не сюжетом, не цветом даже, а точкой зрения и автора и одновременно зрителя, того, кто, вглядываясь в икону или вслушиваясь в речи святителя, за призрачной видимостью красок и слов пытается узреть существенно важное, определяющее, то заветное, ради чего и иконы пишут, и слова говорят, – вот задача, которую решало средневековое искусство. Происходило незаметное, но очевидное переосмысление самого христианства. Вместо ликующей и праздничной песни Илариона о Законе и Благодати, еще не утратившей связи с природным мироощущением, приходит проза монаха, аскетичного и строгого, подчинившего чувство мысли, которая оглядывает свои владения, призывая к порядку и стройности в делах и к порядочности в мирских отношениях.

Это вообще удивительный мир, и знать его нужно, чтобы лучше понять Кирилла. Все вокруг предстает иным, чем сегодня. Мир как будто не существует вовне, он только мерещится, кажется, вплывая в наше сознание отражением настоящей жизни, где-то там, в небесах, по соседству с Богом. И тоска по этой истинной жизни – основная печальная нота ритмической прозы Кирилла.

Иерархия строится сверху вниз: небесные лики – земные лица – адовы личины. В плоскости этого мира нет перспективы. То, что уходит вдаль, то крупнее и значительнее, уменьшаясь тем больше, чем ближе к тебе. Это перспектива, обратная той, с которой мы воспринимаем мир сегодня. Мир надвигается на тебя и манит к себе, словно взывая о счастье и радости там, за порубежным холмом, «за шеломенемъ», как говорит современник Кирилла автор «Слова о полку Игореве». Мечты об этой манящей дали – тоже печальная нота средневековых писаний; она

же стала призывом к движению вдаль, «за камень», за Урал: «Дивья за буяном кони паствити!» – восклицал другой современник Кирилла, Даниил Заточник. Сакральность обратной перспективы, ее заряженность энергией действия вызывала у людей желание *подойти вплотную* к сущности вещного мира – и искать в чужедальней сторонушке с-часть-я и воли. Хотя бы для того, чтобы *избыть у-част-и* своей *слободы* (в понятиях Древней Руси: в границах мирской свободы).

«И первые станут последними». Для средневекового человека эти слова, неоднократно воспроизведенные Кириллом (*а мы на преднее возвратимся*), означают не то, что значат они сегодня. *Преднее*, т. е. переднее, – это прежнее, бывшее, завершенное. *Перед* всегда позади, тогда как *заднее* – впереди. Известное выражение, сказанное Моисею в завете: «И узриши задняя моя», – понимали просто: «то, что случится потом, в будущем». И эти слова вспоминает Кирилл, когда говорит о предбудущем, о том, что ждет впереди. Поэтому в цепи событий нет ни причин, ни следствий. Зачем постигать их? Все известно загодя, «назначены времена и сроки», все загадано, и все распределено и описано в Библии.

Славяне в судьбу не верили, но христианство принесло с собою веру в конечный суд – Божий суд, вечный суд. Судный день – постоянная тема Кирилла. Это точка отсчета, но лежит она там, где и нужно, опять-таки – впереди. Счет ведется от вечности до нуля, хотя представления о нуле и нет. *Все, что символ, не предстает в явлениях мира*. К нему стремятся, возвышаясь в постижении сущего, *но не соотносят с мирским*. Нет ничтожного и ничтожности. Все имеет свою цену, все создано Богом, все сгодится в своем ряду. *Все подверстано в иерархии, и никто не забыт*. «Начало числу – двоица», единица – уже Единый, Божественное единение Троицы, постоянно, как «Иисусова молитва», повторяемое Кириллом: *Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух Святый*. Счетные символы сходятся, сплетаясь в кольца и на глазах рассыпаясь. В обращении к Христу их только два: *Бог-Отец, Бог-Дух Святый*; к Богородице – снова три, к миру – Бог един. Диалектика движения всегда важнее косного материального мира, который благодаря ей растет на глазах и движется. Мир этот – крупный, большой, в е л и к и й, он надвигается на человека со всех сторон и сдавливает его (*клещет*). И вот уже не понять, где верх и где низ, где право и где лево. Удержать равновесие в нем очень трудно, и одна лишь Божья воля, молитва да пост не дают твоей душе рухнуть вниз, уклониться влево, пасть в угоду бесовским страстям. Добродетель и грех не всегда различишь в непро-глядности мира, иногда и покажется, что грех – всего лишь от-

сутствие добро-детели, *совершения доброго*. Нравственный недостаток предстает как физическая недостаточность. *Добро-детель* дается *благо-датью*, и земное *добро* всего лишь отражение небесного *блага*. И нужно к нему стремиться, поскольку само по себе зло – отсутствие и добра и блага. Нужно молить о добре и творить его, к благу взывая, и тогда исчезает зло – как тень (*стѣнь*) исчезает в полдень. Человек живет отраженным светом, светом божества, направляющим мысли его и чувства, хотя и дающим свободу воли в делах, возможность выбора между тем и этим, между добром и злом.

Это именно свет, разрывающий тьму. Здесь нет красок (их Кирилл не любит), и лишь фоном возникает перед нами *зеленое* – это зелень холмов. Все цвета мира представлены сразу, совместно, – в черной рясе монаха, а полное отсутствие цвета – в белом саване. Ослепительный свет Божественной правды – и тьма преисподней, в которой гибнут все краски жизни. Всегда обобщая все до предела, в отношении к свету и цвету Кирилл себе верен, сжимая представления о радужном мире красок в две крайности: свет и тьма.

Нет никаких степеней перехода, нет серого. Противоположности – свет и тьма – равноправны и равноценны. И та, и другая сторона представлены силами, которые выше человеческого разумения, и эти силы сражаются друг с другом. Вселенная предстает как место сражений, как сама борьба. В разрядах молний этой битвы, в силовом ее поле мечется человек, «ни зеленый, ни серый», сам по себе – никакой, но ищущий света. Смысл своих творений Кирилл и видит в том, чтобы указать человеку верный путь к спасению: «Только в Боге Правда!». Спорит с человеком Кирилл, возражает ему, восклицая в гневе и в радости, убеждает словами, внушает мысли и чувства, которыми сам уже овладел; «паче всех Богу работая, постом и бдением удручая тело свое». В результате основным героем произведений Кирилла, через собственное его чувство, предстает человек, в душевной своей ипостаси устремленный к Богу. Рождение Духа в душе человеческой – вот основная тема Кирилла (а разве нельзя сказать – и всей русской литературы?).

Понятно, что в этом пространстве и время совсем другое. Оно не развернуто строго из прошлого в будущее. В каждый данный момент пересекая точку настоящего, оно повторяется снова и снова, постоянно возвращаясь по кругу в точку своего бытия. В этой точке слияния места и времени и стоит человек, о котором речь. *Днесь* и *ныне* – два слова, которые часто повторяет Кирилл, каждый раз как бы проигрывая мировые события прошлого и мечты-ожидания будущего *здесь* и *теперь*. Важней всего то, что уже было. Прошлое так понятно, оно известно во

всех деталях, описано и учтено, а именно это и важно в конце концов: «записано в книгах святых». Настоящее же, как мы знаем, это *настающее*. Время *сейчас* и время *потом* соединены и слиты, воспринимаются через язык как одно, и только волей своей ты можешь преодолеть лежащую между ними грань. Но все-таки это одно время. В Житии Кирилла в оригинале сказано: «От настоящия нам бѣды избавитися» – от *предстоящей*, которая наступает=наступит. Но если это так и время кружит в пространстве предметного мира, значит, все повторяется. Можно учесть ошибки прошлого, обобщить их и записать в книгах «на память предидущим родом». Так и поступает Кирилл, «уча и поущая» своих современников и потомков.

Каждый из трех жанров, в которых работал Кирилл, – это циклы, композиционной основой которых является не реальное событие (как у Илариона), не поучения «простой чади» в житейских ее обстоятельствах (как у Луки Новгородского), но и не вымышленная автором идея, может быть, и интересная-то только ему самому. Единым пространством повествования у Кирилла становится церковная перспектива *времен*, идею времени он и вводит в наше мировоззрение. Она направляет логику изложения и ритм повествования. В каждом отдельном его тексте, вписанном в рамки целого, нравственный *идеал* собирается в фокусе христианской *идеи*. Высокий духовный и житейский планы в произведениях Кирилла сосуществуют, знаменуя бесконечную борьбу добра и зла. Изложение ведется сразу в нескольких планах, незаметно переходящих один в другой: конкретно реалистическое (эпическая основа сюжета), лирически нравоучительное или резко полемическое сменяется символическим, отражающим вневременные и общечеловеческие ценности мира и жизни людей. Текст и подтекст объединены общностью темы и композицией, но противопоставлены стилистически и по языку – формально. Тема непрестанно варьируется словесно, распространяется включением все новых персонажей и извлечений из Писания; привлекаются неожиданные обоснования темы, пока она не оказывается полностью исчерпанной. Тема развертывается во всех возможных для нее смысловых и эмоциональных оттенках, картинно, с использованием точной реалистической детали, в многозначности слова, которым Кирилл владел как никакой другой писатель домонгольской поры. Этот художник мог вдохнуть новую жизнь в вечные сюжеты мировой литературы: и об умирающем и воскресающем Боге (в Четвертом «Слове»), и о преступлении и наказании (в «Притче о душе и теле») и о многих других, которые легким зерном легли в почву русской литературы впервые именно под пером Кирилла. *Притча о душе и теле* имеет и

другое название: *Повесть о слепце и хромце*. Притча – фабула, повесть – сюжет, все вместе – метафраза, вскрывающая смысл утаенной от поверхностного взгляда мудрости. Притча задает тональность, ритм и словесный ряд, с помощью которого можно говорить о событии; повесть же разворачивает перед нами последовательность событий и авторской мысли, создает авторское произведение именно Кирилла. Много было охотников доказать вторичность текстов Кирилла, его зависимость от переводной христианской литературы. Приводили длинные списки цитат из Писания, использованные Кириллом. Но так писали все в Средние века, иначе и быть не могло. Другое дело – композиция, мысль, изложение и самовитое слово... Тут уж Кириллу не было равных. Взглянем внимательнее на «Притчу» с этой точки зрения.

Извлеченная из полузапретных апокрифов притча использована Кириллом как прообраз действительных событий и лиц, хотя, конечно, здесь рассматривается и философская проблема соотношения духовного и телесного, высокого и низкого, небесного и земного в человеке и в жизни его, в его мыслях и поступках – как необходимых, но с моральной точки зрения друг другу противопоставленных сфер человеческого существования. Аргументом в споре стали и богословские проблемы, но Кирилл не ограничивается схоластическими аналогиями; он обращается к психологически точным описаниям оттенков поведения своих героев, которых оказывается немало. В их числе и князь Андрей Боголюбский («хромец»; князь действительно прихрамывал), и его епископ Феодор («слепец»). Целью повествования является обсуждение взаимоотношений церковной и светской власти. В этом смысле Притча – публицистическое произведение. Кирилл – сторонник идеи «одного господина» – непосредственно перед нашествием «двунадесяти язык» призыв к единению Руси, государственному и политическому, был весьма своевременным. Злободневные для того времени действия владимирского князя и ростовского епископа стали поводом для размышлений Кирилла, обращенных ко всем русским людям. *Свобода ограничивает своеволие* лиц, склонных к узурпации власти во всех ее проявлениях. Жанр притчи способствует раскрытию темы, позволяя создать подтекст, свободный от прямолинейных толкований. Перед нами не теоретический спор богословов, а художественное повествование, попытка связать воедино несколько самостоятельных мифологических систем: славянское язычество, первоначальное христианство «новых людей», отточенные в афоризмах суждения отцов церкви и «внешних философов» античного мира. Это исключительно авторское произведение – большая редкость для текстов XII в. Попутно Кирилл утверждает не-

сколько важных истин, вроде того, что необходимо творчески, «с разумением» вчитываться в священные книги, чтобы увидеть в них прецеденты актуальным поступкам людей и событиям, постоянно возобновляющим на тверди земной «священную историю».

Таковы и остальные притчи-повести Кирилла, именно так понимает их и составитель его Жития. Как посредник между византийской и славянской новой культурой Кирилл стал образцом для последующих писателей. Если судить хотя бы по силе страстности (переведем так слово *страсти*, в молитвах оброненное Кириллом), равные ему художники слова являлись в литературе не часто. Самый ближний из них к Кириллу, Епифаний Премудрый, сподвижник Андрея Рублева, несомненно связан с Кириллом и художественной традицией, и внимательным отношением к языку. Оба создавали в своих творениях высокий стиль, без которого невозможно ни обратиться к Богу, ни с Божией помощью в житейской скверне обрести, описав его, идеал.

Можно проследить последовательность предъявления тех или иных признаков – добродетелей, пороков, заветов и т. п., – возникающих у Кирилла в развернутом цикле. Так, в молитвах можно выявить определенно психологическую последовательность возвышения личности: от полной униженности погрязшего в греха и осознающего это человека до осознания им ценности собственной души. Молитвы начинаются просьбой к Богу: «Дай спокойно пройти этот день», – и завершаются благодарностью «за то, что сподобил меня пройти этот день». Молитвы «после часов» – общего плана, они обращены к Господу от лица обобщенного образа человека, и речь тут идет о самых распространенных грехах (беззаконие, зло, страсти – все в собирательном виде) или о практических целях молитвы (призыв к прощению и милосердию). В молитвах же «после вечерни» – более личное отношение автора; одновременно здесь усиливается и откровенность самопризнаний, может быть, и преувеличенная экстазом молитвословия. Так и хочется за словами молитвы видеть облик самого Кирилла, постигая сокровенный смысл его действий: «Ведаешь слабость моего естества...С рождения вспыльчив, естеством я страстен, служитель грехам по злой воле моей... страшный обидчик, скорый на ссору» и т. п. Личность Кирилла облекается в плоть человеческую, предстает как живая в этой обобщенной самохарактеристике. И неважно, что многие строчки заимствованы (в переработанном виде) из Псалтири или из книги страдальца Иова. Личность проявляется в особом отношении к собственной «страсти», которую сам Кирилл явно осуждает: «Хоть и нечисты уста мои, дерзающие Тебя славословить... не гневись на меня за долгую речь пред Тобою...», на него, человека, «владеющего язы-

ком», ибо «не хитростью слов возвышаю я голос, но горькой душою из сердца глубин...». Как ни старается автор отречься от «страсти» своей к слову и Слову – это выше него, и даже в молитве он просит: «*Сердце* очисть благоверием, наполнив *уста* восхвалений Тебя, благослови *язык* говорить смиренно и *душу* освяти посещением Духа святого, *мысль* направь от земного прочь, *ум* возвысь крылами благоразумия ...»

Вполне возможно, что внимательный читатель заметит внутреннюю связь, такую же анфиладность всех вообще произведений Кирилла, составляющих своего рода «жизненный цикл». Соотношение молитвы – притчи – слова вполне укладывается в последовательность выражения общего представления о Бытии и Вечности, идущие от личностного восприятия темы до обобщенного синтеза, представленного в торжественно праздничных «Словах» Кирилла. Действительно, это – плач в молитве, затем размышление в притче с актуальными откликами на события дня и, наконец, торжество победы над «вечным врагом – дьяволом», в котором видели воплощенную суть греховности и страданий. Движение мысли от личного восприятия через диалогическое обсуждение возникшей проблемы (в притчах) к апофеозу обобщений с помощью вечных истин Писания подтверждается и общностью идеи (рождение идеала), и единством персонажей: вдовица, отдающая последние свои «медницы», неверующий Фома, отважный Иосиф Аримафейский, или расслабленный в грехах неверия, или многострадальный Иов, праотец Авраам и некоторые другие постоянно возникают перед нами, каждый раз воплощая собою какую-то одну идею. Они – своего рода эмблемы, с помощью которых автор отсылает читателя к идее, нигде не обозначая ее явственно.

Происходит это потому, что языковых и художественных средств выражения новых идей в распоряжении Кирилла еще не было. Он использовал традиционные, в готовом виде полученные посредством переводов на славянский язык христианские символы.

В лирическом тексте (а таковы все тексты Кирилла) легко впасть в схоластику отвлеченного назидания или в риторический пафос, которыми всегда прикрывают слабосилие мысли и чувства. Кириллу это совершенно чуждо. Между прочим, и потому, что словесные формы древнерусского языка еще не выработали способов такого отвлеченного суждения, а фигуры высокой риторики не стали еще штампами. Перед нами – язык образов, раскрывающих смысл символа; они всегда многозначны, как символ, и конкретны, как образ.

Кроме того, это живой язык. Особенность ораторского искусства состоит в том, что оно обязательно обращено к живой речи современников, соединяет обычную речь с высоким стилем изложения. То, что

сегодня понимается как стиль, в средние века определялось отношением к риторике, а через нее и отнесением к слову. На протяжении долгого времени существовало убеждение, что «ораторская речь, следовательно – и проповедь, не суть художественные произведения; а я думаю, напротив того, что можно бы с большею истиною сказать, что всякое художественное произведение есть ораторская речь или проповедь в том смысле, что оно необходимо в себе заключает с л о в о, через которое оно действует на умы и сердца людей, точно так же, как и проповедь или ораторская речь» (Чаадаев 1913, с. 251). Эти слова показывают отношение к ораторской прозе в России, но то же можно увидеть и в творчестве русских писателей. Многое от Кирилла находим у Достоевского: страстность речи, внутренние диалоги, вполне ораторской силы речь. По-видимому, такая традиция, заложенная еще в древности, не прерывалась в нашей литературе никогда.

ПРАВЕДНЫЙ ТРУД И ПРАВОЕ ДЕЛО

Вера без дел мертва.

Иак. 2; 17

М*ысль* Илариона (в символе Софии Киевской) и *слова* Кирилла (в символе Логоса Писания) дали в конце концов некий синтез, овеществленно обернувшись *делом* третьего подвижника нашей земли, Сергия Радонежского. Первый круг развития и становления русской ментальности завершался в символическом образе Троицы – единстве мысли, слова и обязательно дела (Колесов 1991, с. 319–336).

Живя в трех измерениях телом своим, русский человек, как и всякий человек вообще, раздваивается душою: служа небесным силам, покоряется он земным и оттого двоится мыслью своей, воспринимая все в избыточных удвоениях сущего. То, что является, вовсе не явственно, потому что скрывает в тени своей основное и главное, ради чего и устроена жизнь. Так получается новый мир – мир сознания, который живет наряду с реальным – плотским и земным – миром и спорит с ним, пророча нечто иное, несказанно важное и прекрасное, что сверх воплощенной в слове идеи несет с собой – идеал.

В этом и сила и слабость русской ментальности, того созерцания мира, при котором – за слабость его – никогда человек ничего не может, если он остается один. Отсюда первая глубокая мысль русской

философии жизни: истина – соборна, и коренится она во Всеединстве. Лишь соборно человек в состоянии приникнуть к истине, потому что в мирской жизни у каждого – правда своя, но вместе все мы все-таки ищем истину. А что есть истина? – древний вопрос, и нет на него ответа ни у кого отдельно, а только у всех вместе, в любви и в согласии м и р а.

Един только Бог – но в трех ипостасях сущего. Отсюда и три измерения нравственной жизни, в точном соответствии с миром земным, измеренным трижды: высота Отца – широта души пострадавшего Сына – и глубина Духа Святого, который все освящает и все творит.

Соединяя идею-слово с ее идеалом, мы получаем – *символ*.

Символами насыщена жизнь духа, и только самый последний из человеков, лишенный разума, может полагать, будто органы чувств его, которыми он ощупывает мир вокруг, и есть единственное средство постижения тайн сего мира. Если так, то видеть он должен мир вверх ногами и притом в обратной перспективе, а краски мира и звуки жизни для него должны бы исчезнуть, потому что реально – на слух и на взгляд – их нет в природе. Этот мир не таков, каким видим его сегодня мы, *воспитанные* в христианской культуре веками. Только культ и создал культуру, позволив узреть за видимым нечто незримое, главным образом с помощью языка, в формах и категориях которого оттачивались великие знания сущего.

Язычник видел мир двумерно: вширь и ввысь; христианство учило видеть мир в глубину. Глубина перспективы породила новое время, какого язычник не ведал: будущее предстало перед ним в ослепительных ризах надежды. Погруженный в прошлое предков, он жил настоящим, не помышляя о будущем больше, чем можно думать о завтрашнем дне. Жил он в циклическом времени, времени смены сезонов и дней работы. Теперь же будущее ворвалось в настоящее, дав начало и грамматическим формам: *иду – пойду, хожу – буду ходить* – по форме ведь одно и то же, настоящее. Важна не форма, а внутренний смысл – глубина смысла, разорвавшего вечный круг повторений. Разорванный круг выгнулся в тугую линию лука, с которого и развилась новая форма мысли – наука. Только необразованный человек полагает, будто культ и наука разведены. На самом деле средневековая наука стала продолжением горячей веры, и все открытия Средневековья истекают из веры в идею. И Коперник, и Ньютон, и сотни других ученых исходили из тех же идей, что и их предшественники богословы, но только метод у них был иной – научный.

То, что богослов почитал за символ реальный, ученый объявил всего лишь знаком. Знамение стало знаком.

Но в те времена, о которых идет речь, еще не дошли до таких откровений. Откровение науки действительно откровение, поскольку, видимо, Бог и открывает перед человеком – постепенно, шаг за шагом – все тайны свои, осторожно к Себе приближая и боясь при этом исказить сокровенные смыслы слишком поспешным познанием.

Но если говорить сегодня о Сергии Радонежском, следует указать не его роль в постижении этих смыслов у нас на Руси.

В сущности, каждый волен избрать себе путь: в высоту воли-власти, в широту служения людям на поприще всяком мирском – в глубину державного Духа, или, иначе говоря, в светлую жизнь святого.

Ибо живем на земле не для плоти, но Духа ради. Не причину, лежащую в прошлом, храним в сознании, но заветную ищем цель впереди. Причина – *притка*, налетела и нет ее, как писал Н. Бердяев, – притчина, и все. Цель – предмет. Не количество важно нам, но – качество, ибо на наших глазах не мир вещей и предметов, которые наперечет и которых всем все равно не хватит, но та таинственная их суть, та сущность мира, то содержание смыслов, которые составляли отнюдь не объем, но содержание всякого понятия. Объемна вещь, составляющая понятие: это стол, и это – тоже, а вот и еще один... Но что составляет сущность *стола*? Ради чего он *есть*? И что мне в знании этом?.. Не минутная выгода вещи влечет нас, но вечная красота сущего признака, предмета и качества, та самая красота, которая – верим – и мир спасет... Эти признаки русской ментальности, т. е., другими словами, разума русского, не во всяком уме присутствуют. Иные сопротивляются, других изгоняют как демонов. Но поделать ничего не могут, ведь таковы особенности нашей мысли, направленной русским словом.

А слово росло в глубину столетиями. И возрастало оно в деяниях великих людей Руси.

Мы говорим о представителе нации, используя имя существительное. Немец, англичанин, француз... И только о русском мы говорим не как о предмете, а качественно: *русский* есть имя прилагательное. *Русский мир, русская идея, русский человек*.

Русский – не признак национальности, хотя бы потому, что с самого начала государственности нашей на Руси сошлись народы разные, великие и малые, добровольно сошлись и по нужде: чтобы не покорили их стервятники. Русская идея – единство народов, русский мир – это мирная жизнь, русский человек – это тот, кто живет на Руси. «Калмык и ныне дикий тунгус...», и сам славянин (национальное имя).

Русским в узком смысле слова, т. е. собственно великорусским, в отличие от белорусского или малорусского, человек становится в эпоху

Московской Руси. Многое можно сказать о жестокостях сурового века объединения этой Руси. Можно упрекать и осуждать, можно было долго сражаться против московского князя – тем самым как бы сражаясь и против Орды. Можно было... Но результат один: сложилась Великая Русь, а длань святого благословила ее на жизнь; личный подвиг самого святого создал символы, необходимые для входящего в историю народа. Безличные «народные массы» обрели свой собственный л и к.

Концы и начала всегда символичны. Конец и начало Московской Руси связаны со сменой точек отсчета времен. До 6900 года *от создания мира* счет годов велся с марта, а с этого времени стали считать годы с сентября. Символически разлом времен приходится на год кончины Сергия Радонежского: в 1392 г., когда он умер, дважды встречали новый год – весной и по осени. За двенадцать лет до этого, в сентябре 1380 г., случилась Куликовская битва, победу которой для русских войск «вымолил» заступник Сергий. Именно эти *со-бытия* важны, а не условность течения лет. Реальность земного существования Сергия как бы размыта перед нами в потоке исчезающих лет, словно все узелки времен собраны в деснице ушедшего старца, который унесет с собою все прошлое в вечность, расчистив для потомков великое поприще жизни. Начиная собою новый отсчет во всем, Сергий изменяет и счет годам, и ритм, и наполнение этой жизни. И уже не важно, в каком точно году родился он сам – от 1318 до 1322 – и даже когда он умер (тоже не ясный вопрос). Анонимность жизни – признак святого, и святость становится достоянием всех. Святость-благодать разливается по Руси, оплодотворяя ее жизнь.

Трудник земли русской... Какими путями уведал он, что наше присутствие в мире крепится в скользящей точке настоящего – уже настающего и еще не ушедшего? Три измерения времени истекают из пространственных измерений конкретного, оплотняя мир идеальным. И если мы не творим в настоящем, не заполняем его делом, будущее, модально расцвеченное самыми разными возможностями, обратится в Ничто и, проходя сквозь нас, нас сметет, а смыкаясь с прошлым, отменит самый тот миг настоящего, в котором мы пребываем *здесь* и *теперь*. Прошлое сделало нас, будущее мы созидаем сами. Неотменная сила времен наполнена делом, и только этого ждет от нас наш Создатель. Великая сила духовного подвига способна претворить и слово, и нам известно, как изменялись самые категории мысли, которыми двигали символы славных подвижников. Один лишь пример. Именно с этих лет незаметным движением мысли уходят в нети старые формы прошедших времен – ушедших времен. Остается из многих только одна:

перфект, тот самый перфект, который обозначает *результат прошедшего действия, данный в настоящем как состояние. Встал – и стою, стал – и пребываю*. Точка зрения говорящего определяет время: прошедшее как результат уже совершенного (прошедшее заполнено вещами и действиями), настоящее как момент моей мысли, речи и дела, будущее как возможность...

Конец Московской Руси приходит с Петром, который на себя переносит титул Русского государства: Великая Русь породила Петра Великого, и потому она отчасти утрачивает этот свой признак. Великое оборачивается величеством. Начало 1700 года мы отмечаем уже в январе, еще один перелом времен, с сентября на январь. Снова два «новых года» в году, и снова разлом в сознании. Но уже без благословения свыше. Не было равного Сергию.

Сущность человека – в разных поворотах его души. Человек является в мир и к людям то лицом, то ликом, то как личность, в неподдельной личине своей. Одного без другого нет, и только совместно они способны показать нам сущность духа, воплощенного в человеке. Дух и душа во взаимном их движении и создают ипостаси, явленные миру: лицо, и личность, и лик.

Поверхностность явленного – это лицо. *Важное лицо, ответственное лицо, лицо нашего времени*. Это то, что представлено *налицо*. Но явлено ведь не все, а только то, что хочется, – так возникает личина; этим словом переведено латинское *персона*, как говорили тогда – *парсуна*. Персона – маска, внешний контур лица против света, не всегда реальное качество, словом – *личина*.

Иначе предстает третья ипостась личности, исконный корень всего словесного ряда – *ликъ*. Все архаичные формы слова обычно сохраняют свою ритуальную торжественность; может быть, потому, что не захватаны сквернословием и не запачканы частым употреблением. Лик – ускользающие очертания Божественного в человеке, сосредоточение черт идеальных, отражающих суть и смысл человеческих поисков истинной правды. Сергий вскрыл этот лик, до того незримый. Движение от лица до лика и есть становление личности, каждого человека, который хочет на этой земле оставить потомкам свой след. Многие жития рассказывают нам, как сам Сергий рос душою, становясь такой личностью с тем, чтобы в конце концов обернуться идеальным ликом. И чтобы пройти этот путь, он должен был – по обычаю тех времен – окунуться во все три сферы тогдашней жизни.

Это трудное и горестное существование в тяжелые для Руси времена строго делилось на части по существу и по форме.

По существу – это был союз между *трудниками* (крестьянами и ремесленниками), воинами и служителями церкви. По форме – это были и *живот, житие* и *жизнь*, т. е. физическое, социальное и духовное проявления жизни в их отторженности друг от друга. Только святой проходил все искусы этой жизни, не отделяя их друг от друга. Монах, уходя из мира, уносил на себе все вериги этого мира и, оправдывая свой крест, трудился, как ремесленник или пахарь, сражался на поле бранном, как Пересвет и Ослябя на Куликовом поле, духовно развиваясь над книгами и в молитвах *за люди своя*.

Сегодня, в наши грустные годы, мы потихоньку отстраняемся от цельности такого бытия. Мы утрачиваем и сами слова, *личину* заменяя словечком *имидж*, а *личность* – словом *индивидуальность*; даже самый термин *лицо* у нас все чаще соотносится с американизированным *фэйсизм* (от *face* – лицо). И только коренное славянское слово *лик* никак не поддается иноземным вторжениям в смысл понятия, и, может быть, оттого, что слово это – свято, а понятие освящено – Сергием.

Так жизнь оказалась насквозь пронизанной символами культуры. Соединяет небо и землю – символ, символ пророчит судьбу, символ ведет и в бой, и в святую обитель.

У русских народная слава сопутствует только двум: герой и святой – идеал народа. Власть – никогда. Даже равноапостольный князь Владимир обозначил святость свою много веков спустя после подвига крещения, в те времена, когда пошли покорять Русь Святую орды неведомых языков; канонизирован он не за то, что князь, а за то, что деянием свят. Александр Невский тоже причислен к лику святых поздно – за то, что спасал Русь. То же и Дмитрий Донской... А это ведь лучшие из «властей».

«Но вот что удивительно, – говорил в начале нашего века В. В. Розанов, поэт и мыслитель, выражавший именно русскую ментальность, – история вся развертывается в два, собственно, ряда людей – истинных зиждителей всего ее узора: юродивых и полководцев. Вы поражены, вы спрашиваете: где же законодатели, дипломаты, политики? где, наконец, князья, цари? сословия, народ? Они и д у т, но не в е д у т». Ведут герои и святые – подвижники, совершившие подвиг.

Иностранцев всегда поражала та тонкая грань, которая существует в русском представлении о героях и святых. «Русские любят возводить своих героев в сонм святых», – восклицал в прошлом веке русофоб де Кюстин, не видя смысла в этом требовании идеала, которому трудно соответствовать в личной жизни простому человеку, но который

требуется до воссоздания и постоянного пребывания той самой соборной истины, которая и составляет общую основу для существования народа. Это и есть культура в ее своеобразной национальной форме – исходящая от культа.

Обе ипостаси идеала одинаково важны, хотя они и отражают различные принципы *образца* этичного поведения и действия в экстремальной ситуации. У этих *образов* и свои особенности: герой живет в атмосфере *чести* и совершает *подвиг*; святой порождает идеал *совести* и становится *подвижником*. Материальность героической чести, проявленной как *часть* всеобщего деяния, противопоставлена духовной святости совести, проявленной как всеобщность части. Мирская ипостась совести есть честь; духовная ипостась чести есть совесть. Русские философы постоянно обращают наше внимание на это своеобразие сочетаний чести и совести, поскольку нечестный и нечестивый вполне может лавировать между двумя этическими идеалами, в конечном счете разрушая всякое представление о самом идеале. Необходимо гармоническое сочетание чести и совести. «Русский человек должен выйти из того состояния, когда он может быть святым, но не может быть честным. Святость навеки останется у русского народа как его достояние, но он должен обогатиться новыми ценностями» (Н. А. Бердяев). Демагоги требуют от русского человека покаяния за чужие грехи, обращаясь к вкорененной в него идее «личной святости», – на это ответил уже Владимир Соловьев: «Личная святость тут, конечно, только для отвода глаз, а все дело в том, чтобы как-нибудь отделаться от общественной справедливости» (именно так!).

Задумываясь над тем, когда же разошлась в путях своих личная совесть и общественная честь, взор наш останавливаем на том моменте истории, который связан с деятельностью Сергия Радонежского. Христианскую совесть и языческое понятие чести не удалось объединить в общем синтетическом представлении идеала, хотя личное творчество Сергия было на это направлено. Понятно, почему так случилось. Ведь, кроме святости лика и совести личности, есть у человека и третья идеальная ипостась – его лицо, его социальный ранг, его положение в этом мире. Лицо возвышается его достоинством (слова того же Владимира Соловьева), т. е. буквально *со-стоянием*: положением, собственно ценою, какую можно дать за физическое по природе своей лицо в его социальной ипостаси. А социальная ипостась личности есть его *житие*, образцы которых и дал в свое время святой Сергий. И труд во имя человека, и труд во имя Божие одинаково ценны в этом мире: одно есть символ другого. Поэтому смиренно пек

хлебы для «братии меньшей своей» игумен Сергий, возделывал огород мотыгой, колол дрова и штопал одежду. Создавал на Руси всё новые монастыри, которые стали единственным в те времена «рассадником» новых форм земледелия и садоводства. Поэтому и аскетичен был, отвергая излишества плоти, – поскольку дух воцарит не в набитом мякиной чреве. Поэтому искренен был со всеми, дружелюбно встречая всякого и наставляя на путь истинный. Являясь идеалом, святость подпитывает совесть, каждую личность готовя к подвигу. И не сиюминутный интерес, не эта вот выгода, не служенье чинам и лицам, а высокая духовная сила, завещанная нам предками, становится тем образцом, который мы поминаем сегодня, восславляя предков. Забыть об этом значило бы забыть о будущем.

Но когда мы вглядываемся в лики святых, мы должны знать: это только *образы* тех существенных черт, которые русский народ создавал на тяжком пути национального своего познания. *Образцы*, которых каждый из нас должен бы быть *достоин*.

НАПУТНОЕ СЛОВО

Вы свидетельствуете о делах отцов ваших.

Лука, 11:48

Движением руки стряхнем очарование древнего текста и мудрых мыслей. Герменевтика не всесильна. Она намечает контур понятий, и только наше воображение в силах заполнить их радужными красками образов, навеянных средневековыми символами. В конце концов, результат у каждого свой, и он вычитывает в старом тексте только то, что ему дано. Не требуйте большего от малых сих, им недоступно единство мысли, слова и дела, хотя основную суть размышлений им все-таки следует знать. Мысль без дела мертва, а слова без трудов пусты. Об этом и говорили предки, с надеждой взирая на нас.

И д е я Илариона стала важной идеологемой всей Древней Руси, далеко уходя и в наши дни. О Законе и Благодати пишут богословы и правоведы, историки и философы – уже и наши современники. Благодать выше закона, потому что естественное прекрасней искусственного, а воля Творца всегда предпочтительней потуг Им созданной твари. «Мысль направлена словом» – в этих словах Александра Потебни суть завета, данного Иларионом.

С л о в о Кирилла, его мастерство в раскрытии традиционных и построении новых, отражающих современную жизнь символов, художественная его речь стали образцом для многих поколений писателей, чуть позже, в «век Сергия», дали толчок развитию литературного языка и великой литературы. Связь риторической поэтики Кирилла с последующим развитием языка и стиля отмечают современные исследователи. Кирилл извлек из текстов и показал, что существуют *слово* и *Слово* – материя вещного знака и вечный смысл.

Д е л о Сергия, его искушенность в житейских бурях и опыт домостроительства, «вождения» по юдолям земным определили направление в развитии русской (точнее – великорусской) духовности, обогатив мысль и слово конкретным содержанием – согласно и продуманной мысли, и заветному слову. «Жизнь происходит от слова» – в этом движении мысли Михаила Пришвина заключено основное, чем мы обязаны Сергию.

Иларион еще говорил цитатами, выражая свою идею с помощью понятных современникам аллюзий и парафраз, используя расхожие словесные формулы; сквозь чужие слова пробивалась новая мысль, которая со временем стала *русской идеей*. У Кирилла эта идея уже облекалась в собственные, лишь ей присущие слова; но в своей слиянности они претворились в дела у Сергия.

Гармония мудрости, как ее понимали святые отцы, есть единство *словесного* – в разуме, *яростного* – в чувстве и *желанного* – в воле. Мудрость как единство знания и праведной жизни, воплощенное в слове, теперь сложилась в виде общего для всех богатства.

И только в соединении достигнутого знания *идеи – слова – деяния* стало возможным рождение той силы, которую сегодня мы называем русской духовностью или ментальностью. До того были только ростки, намётки, подходы к цельности, то с той, то с другой стороны, с оглядом и прикидкой: так ли? Теперь же это – единство разума, чувства и воли, в своей нераздельной целостности создающие тот самый *русский характер,* о котором и пойдет у нас речь.

Совместное «делание» трех святителей трудно о б ъ я с н и т ь в п о н я т и я х, оно символично, а символ следует и с т о л к о в а т ь. Современному рассудочному сознанию, быть может, лучше предложить упрощенную схему, за которой скрывается потаённо глубинный смысл их *деяния*.

Возьмем семантический треугольник, в котором углы составляют соединенные попарно стороны: *идея – слово – дело*. В древнерусском синкретичном сознании все это как бы слито воедино, представлено в

телесном виде, именуется емким словом *вещь*. И задуманное в идее, и изреченное в слове, и сотворенное в деле – всё это в е щ ь. На заре восточнославянской христианской культуры стояла такая задача: идя от вещности мира, от видимого (средневековый номинализм), постичь и д е ю этого мира и выразить эту идею в с л о в е, явив ее этим для всех. Древнерусские «номиналисты» Иларион и Кирилл выполнили эту задачу.

Но тем самым и «вещь», отчуждаясь от мысли и речи, оплотнялась в «теле», становилась сама собою, потому что уже известна ее идея («благодать выше закона!») и найдены ее имена (слова), с помощью которых отныне идея могла и множиться, и расти, изменяясь в оттенках, в вариантах и смыслах. Тайной теперь становилась сама «вещь», и внимание средневекового «реалиста» обратилось именно на нее. «Реалист» берет слово, уже полнокровно наполненное идеей, и соотносит р е а л ь н о с т ь идеи с д е й с т в и т е л ь н о с т ь ю той «вещи», которой она соответствует. И когда завершается эта работа – уже заметно: реальность идеи и вещи в их продуктивном единстве – это и есть дело.

Три этапа прошли в развитии своих этических и эстетических воззрений восточные славяне. Постепенно усиливалась в их сознании сторона *реальная*:

нравственность З а к о н а – этика запретов,
нравственность Б л а г о д а т и – этика свободы,
нравственность п о с т у п к а – этика личного примера.

Пройдя все это и все испытав, остановились перед выбором: *или – все вместе в их единстве, или – что предпочесть*?

«Правовое общество» с главенством тварных законов?
«Свободу воли» – с почитанием благодати (и харизмы вождя)?
«Трудное дело» – с предпочтением поступка слову?

А русского человека никто и не спрашивал, история сама решила за него. Заблудившись в трех соснах, он упорно ищет пути, которые, может быть, в который уже раз выведут его на распутье с булыгой-камнем: «Направо пойдешь – коня потеряешь, налево пойдешь – убиту быти, прямо пойдешь – голову не снести!».

Но выбор сделать необходимо, ибо этим определяются этические установки поведения, а именно: *чест*-ность в следовании Закону, *со-вест*-ливость в проявлении благодати или – *святость* в образцовом поступке.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ДОБРО И ЗЛО

ВОЗВРАЩЕНИЕ В МИР

Мы ничего этого не допрашиваемся, а просто принимаем на веру, что начало добра и зла составляет неизбежно закваску жизни.

Михаил Салтыков-Щедрин

Обилие написанного на эту тему поражает. Сопоставлений и точек зрения множество. Но до сих пор нет полной ясности.

Она и недостижима, эта ясность, поскольку три века неустанных поисков создали мифологию славянской мифологии, которая полностью стирает в памяти всякие следы реального прошлого как давно прошедшего.

И нам ничего иного не остается, как перебрать хорошо известные факты с тем, чтобы ответить на вопросы, тесно связанные с преобразованием этических норм жизни: сложно ли было Древней Руси перейти от язычества к христианству и в каких пределах исконная вера славян претерпела изменения? В обоих случаях ответ будет отрицательный. Не сложно. Претерпела – мало.

Конечно, объект поклонения способен кое-что рассказать о самом поклоннике, и это также относится к духовной культуре человека. Однако рассказы о богах древних славян важны и сами по себе, интересны историку и поэту. Лингвист мало что получит из сравнения функций, признаков, украшений, местоположения капищ или почитания деревянных идолов, которых не так уж и много засвидетельствовано в материальных остатках. Может быть, были, а может быть – нет. Не следует забывать, что молились славяне и дождю, и грозе, и солнцу, каждой былинке и всему миру, но – только перед делом или завершая его. Каждодневные молитвы «по часам» были им чужды, не соответствовали их деятельной, целеустремленной и спокойно-уверенной натуре. А солнце, грозы, струи дождя все еще украшают Землю, и в этом смысле до сих пор существуют материальные остатки древних языческих молений.

...В предрассветных розовых сумерках я вынырнул из соснового мелколесья и с незаметной лесной тропы вышел на росный луг. И увидел: во все стороны разбежались некрутые косогоры в ромашко-клеверном наряде... но вздрогнуть заставили несколько фигур почти рядом.

Мужчин было немного, трое или четверо, но их неподвижность и какая-то отрешенность делали их опасно страшными, а вздернутые пики навевали мысль о готовности к бою, в ожидании неприятеля, а таким неприятелем мог оказаться я.

Но вот скользнул луч солнца, высветил лица, блеснул на лезвиях... кос. И увидел я чудо, которое вряд ли забудешь. Все мужики, сколько их было, обняли косы и, широким русским крестом крестясь на солнеч-

ный луч, пробормотали свои, понятные только им слова. Они не видели меня, не видели леса вокруг, ничего, кроме солнца, не видели. А потом развернули косы – и пошли рядом, не касаясь друг друга, но и не пропуская ни пястки сочной, вызревшей ко времени травы.

...Все это описано, читано, знакомо. Страницы одного Толстого чего стоят. Но когда видишь сам, да еще в наши дни, где-то в отрогах Валдая, там, где Псковская земля незаметно переходит в Ленинградскую... тогда все не так, не просто так.

Тысяча лет прошла со времени крещения Руси; последний век, казалось, вытравил всё, что связано с христианством в его идеальных формах – а вот стоят молодые мужики в белых рубахах и крестятся на солнышко, совмещая в этом простом жесте поклонение и Творцу и твари, и христианство – и язычество тоже.

Быть может, это происходит потому, что Бог есть идея совести и души, но, вступая в природные циклы, следует уважить творение Божие – Природу. Своеобразный дуализм «идеи» и «вещи» – это *миръ*, и *міръ*, и духовное, и телесное, и Творец – и Создатель.

ЯЗЫЧЕСКИЕ БОЖЕСТВА

Славянский пантеон к началу христианства на Руси до конца еще не сложился. Достоверно известно (если только это не разные формы языческой веры на различных территориях), что у восточных славян существовал культ *рода и земли*. Рода, которого, как заметил Даниил Заточник, и «дети бегають», и матушки-Земли, которая кормит и одевает. Эта двуединая вера в силу рода – в рождение – определялась многими признаками нравственного поведения, даже внешностью: долго сохранялась уверенность в том, что борода мужчины и женская коса – символы силы и рода – хранят в себе энергию возрождения. Только выщипав бороду Черномора, можно лишить его жизненной силы. Древнерусские князья ослепляли друг друга в борьбе за власти и волости, топили в омутах, рубили мечом – но на бороды не покушались. А девичью косу ценили выше невинности, потому что в косе была «причина» жизненной силы (древнерусское значение слова *вина* – 'причина').

Поклонение Роду рождает идею Родины, а поклонение земле – Отечества.

У восточных славян определенно различались поколения богов – их было три, ровно столько, сколько и одновременно живущих представителей рода. Следовательно, мифологический процесс еще длился, не

прерывая традиций (Ключевский 1918, с. 137), и в этом одна из причин, почему христианство так долго входило в наш быт, практически до XIV в., почему происходило своеобразное замещение языческих праздников христианскими. Рождество совпало с Корочюном (самый короткий день в году, день зимнего солнцестояния), Пасха – с воскресением весеннего Солнца, Богородичен день – с поспеванием урожая в конце лета («зажинки») и т. д. В Илье-пророке легко узнаем Перуна, во Власии – Велеса и т. д. (Рыбаков, 1981).

Иноземные путешественники давнего прошлого, описывая славянских богов, говорили, что в святилище стоял главный бог – глава Рода, а по бокам маленькие – как бы жены его и дети. Структура рода сохранялась и в идеально мыслимом поднебесном пространстве.

Определяющим принципом был один: поклонение Природе как богоданной земной сущности, в центре которой находится Солнце. Солнце, которое дарует жизнь и определяет весь круг времен, постоянно возвращающихся вместе со сменой времен года. *Время* – «вертун», *годъ* – угодное время. «Русичи – Дажьбожи внуци», утверждал автор «Слова о полку Игореве», т. е. внуки бога Солнца.

Поражает многоименность этого бога. Солнечный бог, если судить по этимологии имен, это и Сварог, и Хорс, и Свентовит, и Дажьбог, и Радгост – последние иногда предстают как сыновья Сварога.

Самым древним из богов является, конечно, Сварог; его имя соотносится с древними индоевропейскими языками, авестийским и санскритским: «небо-свет», тот свет, который порождает солнце-тепло, т. е. Дажьбога, «богоданную сущность небес», как можно понять по молитвенным формулам с повелительной формой глагола *дати* («даждь намъ днесь...»). Сварог, таким образом, скорее предстает как ‘небесный свод’, мифологическое соответствие Урану латинян или Варуне древних индусов. «Первоначально под Сварогом славяне почитали небо вообще» (Гальковский 1913, с. 18).

Родословная Сварога неизвестна – о н б ы л в с е г д а: «По умрътвии же Феостовъ [Гефеста], егож и Сварога наричють, и царствова египтяномъ сынъ его Солнце именемь, егож наричють Дажьбогъ, седмь тысящь 400 и семъдесять дний, яко быти лѣтомъ двѣнадесятма ти полу. Не вѣдяху бо египтянѣ ни инии чисти (иначе вели счет), но ови по лунѣ чтяху, а друзии деньми лѣтъ чтяху... Солнце же царь, сынъ Свароговъ, еже есть Даждбогъ, бѣ муж силенъ... якоже рече Омиръ (Гомер) творецъ о нѣмъ, акы Дажьбогъ, рече, обличи Афродиту, блудящу съ Ариемъ, и Афродиту нарече похоть блудную, от Солнца царя обличену» (Малала II, 465); в сокращенном виде тот же текст попал в Ипатьев-

скую летопись под 1114 годом. Этимологически слово Сварог связано и с санскритским *svar-ga* («небо ходячее», как перевели это сочетание Афанасьев и Буслаев), и со славянским корнем *вар(ити)* ‘кипеть’, т. е. обозначает солнечный зной, а то и ‘растопленная смесь из смолы и воска’ (Аничков 1914, с. 292), с чем согласны многие исследователи (Гальковский 1913, с. 18, 19).

Три «сына» Сварога воплощают стихии огня, света и ветра, который разносит огонь и рассеивает свет: Перун, Свентовит (Дажь-бог), Стрибог. Все три предстают ипостасями триединого бога – своего отца, Триглава; это языческая Троица, которая в своей триипостасности правит небом, землей и огнем. Говорят иногда о преисподней, но это сомнительно: умерших хоронили «на распутьях» – «на ветру», или сжигали на костре. Земля-кормилица не ассоциировалась с подземным царством. Взгляд славянина устремлен не вниз, а вверх, в небо.

Триединство стихий как представление языческой Троицы легко выявляется из летописных рассказов, отражающих языческие традиции восточных славян. Мстя за убийство мужа, князя Игоря, княгиня Ольга уничтожает убийц из племени древлян с помощью огня, земли и ветра (сжигает в бане, закапывает во рву, насылает на деревлянский град птиц с запаленной паклей). Византийский историк описывает погребальный ритуал воинов Святослава: погибших сжигают на кострах, предварительно закопав под ними (в землю) пленных и женщин, а затем погружают прах в струи реки, предварительно окропив его кровью младенцев и петухов – символ небесного огня. В одном средневековом тексте Стрибог прямо называется богом неба, воздуха и ветра, Дажьбог – богом солнца и живительной силы, Переплут – богом почвы, корней растений, вообще – вегетативной силы; воздух, огонь, земля представлены и здесь.

Часто отсутствует указание на воду как четвертую стихию; это показательно. Система порождения мира в представлении древних славян предполагает, что земля «вышла из воды», поэтому вода остается самой священной стихией; с нею связано и очищение в крещении, и языческое гадание. Вода персонифицируется довольно поздно, уже на третьем, внучатом уровне божеств, быть может, в Мокоши. Мокошь – единственное женское божество, поэтому именно она олицетворяет все сущности, свойственные «женской» половине рода: влажная, холодная, темная... короче – смерть. Богиней смерти считали ее многие исследователи.

Интересно дублирование имени Святовит (Свентовит) и Даждьбог; это бог, ведающий всё видимое; в отличие от Сварога, символа пространственных измерений, Дажьбог выражает идею времени. Свя-

товит остался у западных славян; русичи, как известно, «Дажь-божи внуци». Количество внуков или их имен (что одно и то же) увеличивается. Хорс – тоже солнечное божество. Велес – «скотий бог». Купало, Лада и просто *дѣдъ*, и просто *Родъ*.

Похоже, что божества в своем именослове символически соединяют в систему все знания о природе и мире, накопленные к тому времени, когда имена появляются одно за другим. Они предстают как бы отвлеченными терминами естественно-научного содержания, – разумеется, в том виде, как это было удобно жрецам. Время-пространство, верх – низ, стихии – все укладывалось в стройный ряд представлений, ныне уже вряд ли восстановимых. Если, например, за соотношением Сварог (позже – Симаргл) – Святовит можно видеть обозначение ночного и дневного неба, т. е. исчисление в сутках, то «внуци» третьего поколения, ведя свой счет «по солнышку», в повороте земли вокруг оси и солнечного диска отсчитывают времена года. Все остальные «поздние» божества столь же многофункциональны, поскольку связаны с несколькими стихиями сразу.

Древние боги, имена которых созвучны арийским словам – Сварог, Стрибог, Симаргл, быть может, и Перун, – этически амбивалентны, эти боги безразличны к добру и злу; их «внуци» уже дают оценочно этические различия. Добро и Зло расходятся в этически равноценную оппозицию, создавая мерцающую сеть нравственных характеристик. Более того, некоторые исследователи полагают, что существовали и социальные предпочтения в отношении к природным божествам. Главные боги восточных славян, значение которых велико, а сущность понятна, – Перун и Велес (Волос) совершенно четко разграничивают народ на дружинников-воинов (часто – неславян) и на крестьян (обычно славяне) или же на торговцев и воинов – в противопоставлении их тем же крестьянам. Потому мы и знаем о Перуне и Велесе хоть что-то, знаем, что эти два бога были покровителями целых «классов», связанных к тому же с известной этнической принадлежностью большинства представителей этих «классов». Правдоподобно мнение, согласно которому Перун и Велес – знаки отношения «двух разных фратрий древневосточных славян, восходящие к близнечному мифу» (Золотарев 1964, с. 283). Молот Перуна и пастуший посох Велеса – символы производственной мощи; высокий холм и беспредельная степь – места их пребывания; гром и молнии одного вполне соотносятся с теплым летом на травных лугах, что присуще другому. Велес амбивалентен. Слишком близок он к земле, чтобы не возникло связанных с ним представлений о культе предков. Это – божество охотников и скотоводов, но не земле-

пащцев, которым ближе Ярило, Купала и даже Хорс. Именно Хорс ответствен за поведение человека на своем жизненном пути; существует правдоподобное предположение, что от этого имени происходит типично русское слово *хорошъ*, хороший.

Наоборот, Мокошь предстает противоположностью Хорсу.

Уже А. С. Хомяков заметил, что Мокошь – богиня смерти, но это не полная ее характеристика.

Мокошь – покровительница «бабьего хозяйства»; в XVI в. именем Мокушь называли знахарок, в некоторых славянских языках сохранилось слово, напрямую связанное с этим именем (дух умершего в воде) (Гальковский 1913, с. 33, 34). С женщиной связано «мертвое царство», но также и жизнь: женщина и рождает. Отсюда поверье остерегаться женщин в определенные дни. «Малые» женские божества конкретны, многочисленны и связаны с водной стихией. Это *берегини, русалки, вилы, нави* (души умерших), а также ведьмы. Связь с водной стихией предполагала и допускала возможность колдовства, чем и отличались именно женщины (а также иностранцы, поскольку сами «русские не гадали и не колдовали искони» (Гальковский 1913, с. 255)). *Колдун* – именование языческого жреца, приносившего жертвы (*колдовати* – ‘приносить жертву’); таких жрецов называли также *баями, балиями* и пр., поскольку принесение в жертву сопровождалось определенным словесным ритуалом. Колдовство в том виде, как оно нам известно, у славян приняло современный свой вид уже под влиянием христианства; до его принятия колдовство не воспринималось как нежелательное общение с природными силами (Токарев 1990). То, что это так, доказывают многие средневековые тексты, в которых именования «колдуна» многочисленны и восходят к различным по происхождению словам. В «Житии Стефана Пермского» Епифаний Премудрый языческого жреца Пама именует так: «Нѣкий волъхв, чародѣевый старец, лукавый мечетник, нарочит кудесник, влъхвомъ началник, обавником старѣйшина, отравником болший...» (Жит. Стеф., с. 122). *Волхв, чародей, мечетник, кудесник, обавник, отравник* и так далее – в соответствии с разными функциями колдовского искусства.

Колдунов много – ведьма одна. Она в е д а е т глубинные тайны жизни, ей открыто все. Женщина уже от рождения интуитивно знает и тем отличается от мужчины, который п о н и м а е т (схватывает умом).

Пять столетий христианские проповедники пытались вколотить в упрямые славянские головы основные понятия единобожия – не получилось. Настолько сильна была вера в живительные силы Природы, что осознать (представить!) существование Единого, Неделимого и Вечно-

го оказалось невозможным. Из мешанины языческих треб, житейских суеверий, христианских постулатов и движений собственного доброго сердца с грехом пополам слепили что-то похожее на христианство – и махнули рукой: да будет так! Нашлось место и домашним богам, и лесным, и водным – окрестили их бесами и пустили в оборот наравне с грозными и непримиримыми христианскими чертями и дьяволом.

БЕСЫ

Бѣ бо бѣсъ лютъ зѣло.

Киево-Печерский патерик

В «Слове о полку Игореве», в «Повести временных лет» изложены взгляды восточных славян на своих, уходящих из их жизни богов; две идеи, не согласуемые друг с другом. С одной стороны, как сказано выше, это обоготворение природных сил, с другой – языческие боги суть наши предки или предки «древних людей» (например, египтян, как в рассказе «Хроники Иоанна Малалы» о Гефесте, Афродите и прочих). Предки, а не б е с ы.

Бесы и черти, во всяком случае по имени, принадлежали к славянскому языческому пантеону на правах младших богов. Черт, например, – это Радигост.

Если христианский Бог – один и един, то языческие боги – множественны. О них всегда говорят во множественном числе: «суетным богомъ язычнымъ», «моляхуся богомъ своимъ», «и прочая боги язычная», «и обыкнув съ богы своими» и пр.

Этимологически соблазнительно было бы связать беса с *бѣл*-ым, а черта с *чьрн*-ым, тогда это будут известные по описаниям Белобог и Чернобог. Этимологи предпочитают другое объяснение: **bĕd-šu* связано значением со словом *бѣда*, ср. литовское слово *baisas* ‘ужас’, и бес, и черт первоначально просто ‘дух, демон’, не обязательно злой. Бешеный – одержимый духом, «очертело» – выходит из себя.

Бес – это не черт. Последний находится у черты жизни, его чтут неверные, он черный. Так по-разному толкуют это слово, иногда для важности связывая с латинским словом *curtis* ‘укороченный’ – хромой бес. Бес же – нечто иное. Он, конечно, пугает, но только ради назидания, он внушает страх перед неясными явлениями природы. Сам по себе он «ужасный» и даже «мерзкий», но только на первый взгляд. Отношение к бесу спокойное, по-славянски ироничное, но заботливое и даже ласковое. Без беса трудно, чего-то не хватает; у каждого свой «бес в

ребро» или, как сказали бы теперь, своя индивидуальность. Церковники поносили бесов, сражались с ними не щадя живота, изгоняли и стыдили за сношения с ними, а христианин, не случайно ставший «крестьянином», стоял, почесывая затылок, и косился в угол: «Небось, и бес нужон!.. Божья тварь».

Если дьявол «не имеет личности», всякий бес глубоко своеобразен; единственное, что всех бесов объединяет, так это отношение к ним церкви. Вот как рисует «тип беса» Павел Флоренский, философ и теолог: «По народному выражению, бес зовется “тошною-силою”, т. е. такою, которая вызывает “тошнотье” тошноту... Народное речение это ухватывает самую суть впечатления от нечисти: это не столько страх или ужас, сколько глубокое, непередаваемое и невообразимое ощущение тошноты. Всякое соприкосновение с явлениями магии, даже с теориями и книгами по оккультизму и т. п. течениями мысли, неминуемо оставляет в душе какую-то «грязноту», какое-то нечистое чувство – чувство нечистоты, отвращение, пресыщение и тошноту. Есть глубокая, хотя и непонятная, связь между органическим ощущением тошноты и тем, что оставляет после себя запретная область темного знания. Сюда же относятся и свидетельства старых экзорцистов, что Les demons sont p u a n t s, т. е. что бесы вонючи, т. е., опять-таки, возбуждают тошноту» (Флоренский 1990, II , 2., с. 705). Семь раз употребленное слово *тошнота* вызывает мысль о навязчивости. Между тем словосочетание «тошная сила» может быть «московским» произношением слова *точный*, что лишает смысла весь пафос богослова. Выражение вполне может иметь следующий смысл: «до точки» («до точности») подобен всяким бесовским силам, но могут быть и оттенки. Владимир Даль дает определение с ударением на окончании: *тошна́я сила*, а это значит, что речь все-таки идет о «тошно́тной», а не «то́чной» (тут ударение на корне). Однако *тошно* значило всегда ‘тяжело, тоскливо’, состояние, которое вызывает ‘страх и боязнь’, и связано слово с понятным всем *тоска*. Именно такое значение слова *тошный* сохранялось в древнерусском и древнепольском (вообще в архаичных западнославянских языках). Близкие им по соседству псковичи «биша чоломъ князю... абы помоглъ бѣднымъ псковичемъ въ тошна времена» (1447 г.); «у тошна веремяни» – в тяжелое, в тягостное время (Материалы, III, с. 983). «Тошнотворный» *тошное* стало не ранее XVI в., а до того мужики держались. Речь ведь не о дурно пахнущих; передается тягостное ощущение от вида тоскливого, бедного беса.

Бесов тешат, когда пляшут, кощунствуют или сквернословят, – вот когда бесы радуются погибели человека. А кто же не пляшет от радости или не сквернословит по случаю неудачи? И как отнестись к грустному

персонажу старинного мифа, который лишь оттого и порадуется? И только монах, ушедший от мирской жизни, пытается соблюсти себя от «напасти от бѣсовъ и отъ человѣкъ» (Авр., с. 5 – между ними знак равенства!), «отъ злыхъ окаянныхъ бѣсовьскихъ мечтовъ», не «взбеситься» (там же, 9, 14) и т. д. В средневековых словариках постоянно уточняется мысль о том, что «бѣсуеши – неистовствуеши, бѣсный – бешеный» (Ковтун,1963, с. 269). Бешенство – это сам бес в человеческом теле, бес мучит человека сухотой, скорбями и болью. Житийные тексты полны описаний борьбы добродетельного подвижника с бесами, и тогда является бес – *нечистый, окаянный, проныривый, проклятый, лукавый, темный, злый, несытый*, а сочетания вроде «акы добрымъ бѣсомъ» (Александр, 33) воспринимаются как оксюморон – сочетание несоединимого. Всякий гнев – от бесов, от горя беснуются, как и от ревности (Флавий, с. 210).

Внешнее проявление «бесования» всегда налицо, хотя сам по себе бес невидим. Бес – «плохая (испорченная) душа». Если человек «начать бѣситися и храпати, и лаяти», если люди «бѣсящеся, въпиюще яко свинии» (Жит. Вас. Нов., с. 415, 447) – перед нами бес. Бес может жить в деревянном идоле-болване: «есть в нашем селѣ древо, идеже живеть бѣсъ кумира нечистаго, и казить (искажает облик) человѣкы и село» (Никол. Чуд., 34).

Жития переполнены впечатляющими описаниями встреч святых с бесами, начиная уже с ранних переводов киевского цикла – с «Жития Николая Мирликийского», великого победителя многих злокозненных бесов («побѣдниче бѣсомъ»). В кельях задумчивых мнихов бес – частый гость, святому он является «наличиемъ», не то, что бедным людям, лишенным святости и потому устраненным от лицезрения потусторонних «сил».

В Киево-Печерском патерике – десятки упоминаний бесов, которые своим вторжением деятельно руководят поступками монахов, направляя их помыслы в богоугодном направлении. Не будь этих суетливых существ, летописцу просто нечего было бы описывать. На каждом шагу мы встречаем упоминания о том, что «бѣсъ прииде к нему» (165), «бѣсъ же рече» (164) – «бѣсъ отыде от него» (165) и даже «рече бѣсъ, сѣдяй на свиньи» (96). «Бѣсовское привидѣние» случается часто, потому что монахи живут «под землей», а бесы хозяйственно распоряжаются вверенными им владениями. Более того, хитроумные монахи используют даровую рабочую силу «во славу Божью»; один из них «бѣсомъ велить молоти» (зерно) и «не престаняше меля в жерновахъ» (168 и 166), другим бесы помогают на стройке («не престаша бѣси носяще древесна от Днѣпра на гору» – 167), зато другие бесы, еще хитрее мо-

нахов, полны желания «устрашити блаженных» (166). Сделать это, впрочем, трудно, поскольку бес может предстать «въ образѣ аггела» (125) или «мнимого брата» (163), «мнимыхъ аггелъ» (126), так что не всегда «разумѣеши, яко бѣсъ есть» (165). Иногда дело доходит до того, что в испарине трудов у брата оказывается «полна келия бѣсовъ» (186), и тогда совершенно невозможно разобраться в их принадлежности к миру иному – некоторые из них явно живые люди, хотя сам хозяин кельи уверяет их, что «вы есте бѣси» (188). Можно себе представить смущение православного человека, когда его ни с того ни сего вдруг величают бесом. Но неустанно «пакости дѣаху бѣси» (188), и, хотя иногда удается из «бесного» выдавить его персонального «беса», это нисколько не успокаивает братию, поскольку «тогда бѣсный нача въпити» (127) от предпринятой операции по изгнанию нечистой силы. Всякое нехорошее, «злое» дело – дело бесовское: «бѣсовское дѣйство» (166), «бѣсовские мысли» (163), повеления или козни.

Сила бесов – в их совокупном множестве; это «бѣсовский полкъ» (121), который трудно одолеть, но можно избыть, если, конечно, имеешь дело с конкретным, именно этим, бесом. Невидимость мельтешащей бесовской массы тогда оборачивается вполне доступным зрению субъектом, которого можно зачислить в бесы, если уж очень он донимает трудника мниха, погруженного в свои размышления и молитвы.

Для средневекового человека бес настолько реальное существо, что никаких сомнений в его наличии не существует. Все, что выходит за границы обычного, хоть как-то выделяет человека, его вид или поведение, – все это списывается на беса, на бесование, на «бѣшанство». Жития переполнены описаниями того, как бесы хороводят вокруг человека, и всегда их «великое многое множество». Протопоп Аввакум о бесах рассказывает так, как повествует он и о людях, его окружающих. Отвлеченные личины бесов предстают как реальные хари противных и неприятных протопопу лиц. Вот лежит он в темнице, а просвирку принял, освященную по новой, «латинской» вере, как никониане уставили – и тут же «прискочиша ко мнѣ бѣсовъ полькъ, и единъ щербатъ, черменъ взял меня за голову и говорить: "семъ-ко ты сюды, попалъ ты в мои руки", – и завернулъ мою голову. Азъ же, томяся, еле-еле назнаменовалъ Исусову молитву, и отскочиша, и исчезоша бѣси. Аз же, стоня и охая, недоумѣюся: за что меня бѣсъ мучилъ?» (Аввакум, с. 70). Это недоумение сопровождает всю жизнь протопопа, ибо таково «л ѣ п к о бѣсовское дѣйство» (71) на человека. Бес всюду, везде, во всем. Шаман в Даурии камлал – и «бѣси его давили... и бѣси сказали...» (38). А вот «бѣшаные» беснуются, и никак не изгнать из них бесов: «бѣс же не слу-

шаетъ, не идетъ из брата», а как только вышел – исчез не сразу, а «пружався (в судорогах), изыде и сѣлъ на окошке» (61); «аз же покропилъ водою окошко – и бѣсъ сошелъ в жерновный угол» (62), а потом куда-то побежал. Иногда это эпилептик, иногда безумный, чаще – пьяница в забытьи, а иногда и пригожая вдовица: «жестокъ же был бѣсъ в нея» (65), «былъ бѣсъ суровъ и жестокъ, бился и дрался» (64); и всегда «зѣло жестоко их бѣси мучат, кричат и бьются» (34); а как «напал на нея бѣсъ, учала кричать кокушкою и собакою, и козою блекотать» (69). И все это «супротивный врагъ», «лукавый врагъ диаволъ», «лукавеи» и злые дѣмони», «бѣси ликують и сотона играеть» от «змиа отступника и врага проклятаго»...

Так причудливо переплелись в народном сознании христианские мифы и языческие представления о телесном явлении Зла.

Столь свойское, по-домашнему простое отношение к бесам понятно, только если учесть, что еще недавно эти «белые черти» были в полном почете как местные боги, которые вредили или помогали язычнику в его житейских делах. Таков же «бедный бес» и у А. С. Пушкина, который извлек этот образ из теплой плоти русских сказок. Это грустное существо само томится в унылости своего существования; отставленный от управления миром бес понуждает человека действовать согласно предписанным обычаями обстоятельствам – и сопротивляться этому трудно. Обстоятельства неодолимы. К тому же православие не знает чистилища. Христианство привнесло в сознание русского человека идею ада – *пекла* и *генны огненной*, противопоставив языческому представлению о светлом рае *(ирей)* идею возможной мести за неправедность жизни. Но чистилища нет; идея чистилища как шанса к спасению уже умершего и на Западе возникла не ранее конца XII в. (Гуревич 1984, с. 328), к тому времени Церкви разошлись далеко. На Руси чистилище успешно заменяют многочисленно-многоликие бесы, которые испытывают человека уже в земном его существовании.

Единичность беса, его «вещность» – не просто средство узреть нечистого; материализация зла происходит в остановленный момент бега – когда прекращается круговерть действий, и «белый бес» останавливается у «черты» – становится *чертом*. В древнерусских текстах мы не встречаем черта, но в них часто появляется дьявол – уже совершенно церковный персонаж. Это – *враг*. Вот уж кто никогда не явлен ликом, подобно бесам, но всегда стоит за левым плечом и смеется над бедным человеком. Загнав заговорщиков в подвал-медушу и напоив до беспамятства будущих убийц князя Андрея Боголюбского, «Сотона ве-

селяшеть ѣ (их) в медуши и, служа им невидимо, поспѣвая и крѣпя ѣ (укрепляя их в задуманном)», готовит на дело: «вземъше оружье, яко звѣрье дивии, пришедъшимъ имъ к ложници...» (к спальне князя). (Андр. Богол., с. 328). Остальное известно.

Таким образом, дьявол во всех своих обличьях – это сила, всегда враждебная человеку (*враг, ворог, вражина, вражья сила, недруг*), причиняющая ему зло, а всякое зло предстает как полное отсутствие формы и неуловимость всяческих очертаний в пространстве. Это – дух искушения и соблазна, который путем обмана и хитрости стремится принудить человека нарушить нравственные нормы, испытывая силу его духа. Великий провокатор, *лукавый, луканька*, пускает грех и губит душу. В известном смысле и сам человек оказывается бесом, той «неключимой силой», которая словом, мыслью или делом соблазняет других; «силен бес: и горами качает, а людьми что вениками».

«Все же бес, – говорит философ, – вполне реальная сила; и не замечают беса с его бесконечной силой зла лишь те, кто сам находится в его услужении и ослеплен его гипнозом» (Лосев 1990, с. 563).

Приняв христианство, славяне подчинили своих богов христианским мифам. Язычество – вера в тварь, а не в Творца. Правда, уже язычники знали, что Бог Три-един, но эта и д е я укрепилась у славян лишь к концу XIV в., примирив их с христианством, но вызвав в ответ поклонение с в я т ы м, а ведь это тоже своего рода многобожие – на бытовом уровне, хотя и в форме не физически-природной, а в отвлеченно этическом смысле. Покровитель-защитник – каждый раз свой, он отличается от всех остальных покровителей, полезных в каком-то другом случае. Такой покровитель противопоставлен возможному личному «бесу», который теперь уходит в тень, терпеливо дожидаясь случая появиться вновь.

Следует еще раз повторить: тема неисчерпаема, да для наших целей и не так уж нуждается в подробном изложении. Подчеркнем только основной результат сказанного.

Христианство легло на хорошо подготовленную, в том числе и этически, почву. Структурная схема идеальных сущностей отражала реальные связи и отношения, известные человеку по жизни на земле. Когда Иоанн Экзарх Болгарский в X в. на основе трудов отцов церкви компилировал свой «Шестоднев», он уже понимал значение и символическую силу четырех «стихий», именно четырех, потому что пятую стихию, *квинтэссенцию* Аристотеля, – э ф и р – он отказался принять во внимание, как не известную славянам.

Поклонение роду и земле под видом богов Владимир Святой пытался соединить в систему божеств, одинаково согласующих и внешнее пространство мира стихий, и внутренний мир семьи и рода. Не получилось – и тогда он вынужден был принять христианство как религию, ближе всего соответствовавшую язычеству восточных славян. Изменились оценки различных этических норм, сами нормы были обобщены как всечеловеческие. Например, отношение к предку: «В то время как грубая древность щадит умершего в силу того, что боятся его мести, более чуткое время, наоборот, уважает его только потому, что он не может отомстить за себя» (Вундт 1877, с. 209).

Но синтез природных стихий и души человека как их отражение в разуме все-таки состоялся. Он проявляется в сложных сплетениях сил, энергий и действий, которым подчиняется жизнь человека. И это истинно так потому, что даже лица Троицы по старинным понятиям воспринимаются как синтез земли, и огня, и воздуха, тем самым отражая древние представления о том, что идеальное и реальное, как небесное и земное, отражают друг друга и друг без друга существовать не могут.

ЧУДО-ДИВО

Эти два слова кажутся настолько близкими по значению, что их часто смешивали, заменяя одно другим. Может быть, потому, что в чудеса мало кто верит, а дива-дивного давно уже нет.

Сначала о происхождении этих слов.

Див – персонаж известный. В санскритском языке этот корень служил для обозначения «отца-неба», бога небесного свода. Греческий Зевс и латинский *deus* – божества, которых именовали тем же словом. В древнеславянском переводе «Хроники Иоанна Малалы» в первой же книге находим: «Умер Зеусъ, егож Дыя наричют» – называют Дием (Малала, I, с. 17), что соответствует греческому тексту «ὃ καὶ Ζευς ὃν καὶ διαν καλοῦσιν». Во второй редакции Хронографа говорится «о Зеусѣ, иже есть Дий», и т. д. Проповедники упрекают язычников за то, что те «Дыю жруть» – приносят жертвы. Поэтому современные историки и подарили славянам еще одного бога – Дия, Дива. Прежние исследователи высказывались осторожнее: «Дий и Траян не были русскими богами» (Гальковский 1913, с. 15). Действительно, никаких оснований для признания Дыя славянским божеством нет, ведь в греческом тексте употреблена форма винительного падежа, так это греческое слово, а не славянское. Одно из имен древнейшего божества, слово давно стало обозна-

чать верховную силу, причем не всегда и благую: например, у персов это Дэв – злой дух. Облачные духи, великаны и лешие – также *дивии люди* (Афанасьев, III, с. 424).

В «Слове о полку Игореве» «Дивъ кличетъ верху древа». Это место также толковали по-разному; Дивом называли и филина, и лешего, и Змея-Горыныча. У сербов Див – великан, гигант, живущий в горной пещере (Змей-Горыныч), в болгарском фольклоре это слово обозначает бурный вихрь, древнерусский Дивъ сидит на дереве подобно Соловью-разбойнику. Украинские поверья тоже указывают, что Див – это нечистая сила. До богов всем таким «дивам» далеко, но их поразительная величина и неприятный вид впечатляют. Когда-то считали, что даже имя дьявола восходит к тому же слову.

Понижение степеней святости у «дива» могло быть связано с принятием христианства, подобно тому, как это случилось с чертями и бесами, но это не так. Див был развенчан задолго до выхода славян на историческую сцену, еще в древнем индоевропейском языке.

Слово *дивий* стало обозначать дикого, необузданного, такого, кто не может контролировать своих действий разумом или силой воли. О состоянии экстаза у юродивого говорится: «Дивъ его бяше обуялъ». В древнерусских текстах находим указания на то, что «дивими» могут быть в состоянии ярости свинья, волк, необъезженный конь, зверь, а также дьявол.

А вот определение *дивный* появилось много позже, на что и указывает суффикс; в древнерусских текстах это слово относится к монаху, к Богу, встречается при описании рая, церкви или столь же богоугодных вещей, связанных со «светлой» стороной жизни. По-прежнему слово используется для обозначения того, что внушает благоговение и страх. Если уж не огромное, то великое обязательно.

Сказанное подтверждается употреблением слов *чюдо* и *диво* в древнейших восточнославянских текстах.

В старославянских текстах слово *чюдо* еще, безусловно, связано с обозначением только сверхъестественных явлений и лиц, тогда как слово *диво* – нет. Но это не значит, что именно второе слово стало фактом живого разговорного языка. Оно тоже обозначает столь же мистические силы, хотя и не всегда одобряемые церковью. Нерасчлененность смысла ‘возвышенный – дикий’ (своенравный) представлена во многих переводах апокрифов и описывает состояние, близкое к утрате разума: «Да ти тя обличить и в див тя сотворять всѣмъ человѣкомъ» (Жит. Вас. Нов., с. 388), а о юродивой сказано: «Дивъ его бяше обуялъ» (Жит. Андр., с. 168 = ἐκστάσις). По свидетельству И. В. Ягича (Ягич 89, 92),

в древнейших славянских переводах варьировались слова *дивьнъ-прѣславьнъ* при переводе греческих παράδοξος и θαυμάστος, но греческий глагол θαυμάζω переводили глаголами *дивитися* или *чюдитися*. Правда, различные версии одного и того же текста разнятся в использовании этих славянских глаголов. Например, Евангелие от Матфея IX, 8 «дивишися и прославиша Бога, давъшаго таку власть чловѣкомъ» (εθαυμάσαν καὶ εδοξασαν) в восточноболгарском варианте, представленном многими древними списками, предлагает форму *чюдишася*. Такие комбинации нередки, но всегда видно, что древнейший перевод предпочитал слово *дивитися*, тогда как мораво-паннонские переводы используют глагол *чюдитися*.

Древнерусские переводы в этом отношении ближе к восточно-болгарским, чем к западнославянским, что определяется общей зависимостью в книжной традиции. В более поздних восточнославянских текстах взаимоотношения обоих корней оказываются вконец запутанными.

На основе текстологических сопоставлений можно сделать вывод, что уже в ранних славянских переводах слова с корнями *чюд-* и *див-* не были лексическими вариантами; каждый выступает в самостоятельном значении, лишь отчасти пересекавшемся со значениями другого корня в составе различных производных слов. И если для корня *чюд-* более характерно значение ‘ужасный’ (по величине или виду: ужасающий), то *див-* – это ‘умопомрачительный’ (невероятный). В некоторых переводах Библии варьируются слова *ужасъ-чудо, ужаснутися-чудитися* при греч. ἡ ἔκστασισ εξισταναι (Михайлов 1912, с. 384); наоборот, в двух разных переводах книг Мефодия Патарского для греч. ἐξαισιος избирают либо *изрядьнъ* (т. е. невероятный), либо *дивьнъ*.

Для обозначения чувства удивления в «Изборнике» 1073 г., как и во всех вообще восточноболгарских текстах, предпочитается корень *чюд-* (*чюденъ, чюдится, чюдо*), и только в отношении к Богу возможно (при тех же греческих глаголах) употребление форм типа *дивьнъ, дивитися*. *Бог* по-прежнему *Дивъ*. Той же традиции обозначения следуют и древнерусские книжники раннего времени. Есть только маленькое отличие от восточноболгарских: древнерусские переводчики различают объект и впечатление о нем. Так, в переводе «Пандект Никона Черногорца» на фоне частых употреблений слов типа *чюдо, чюдный, чюдно* встречаются выражения вроде «и дивьни будуть» (Пандекты, с. 157об.) – удивляются, удивлены. Сопоставление этого перевода с болгарской его версией помогает установить многозначность глагола *дивитися*. Там, где древнерусский переводчик использует слово *удивишися*, *удивишися*, его болгарский коллега предпочитает (видимо, в соответствии с ори-

гиналом) глагол *ужасеся*. В изобразительной системе древнерусского перевода «Пандект» глагол *дивитися* несет значение чудесного, ужасного, весьма выразительного.

В этом смысле древнерусские переводы отдают предпочтение именно производным словам от корня *див-*, и число таких примеров очень велико. Пословичное выражение, использованное Даниилом Заточником, «Дивья бы!» – показывает включенность именно этого слова в разговорную речь.

Ну, а *чудо-юдо*?

Чуд- и *куд-* одного корня: *кудесникъ* – это тот, кто – *кудит*, т. е. при благоприятных обстоятельствах вполне в состоянии произвести чудо. Чудо – но не диво. Чего нет, – того нет, и то невозможно.

Очень рано слово *чудо* стало сближаться с новым образованием (иногда его признают заимствованием) *чуж-* (в другом произношении *щудъ*) – 'чужой, чужак'. Все чужое вызывает подозрение; оно неопределенно и потому опасно. Неприятие такого чужого «чуда» распространили указанием на имя предателя Иуды, вызывающее дополнительно неприятное чувство: *чудо-юдо*.

Из двух близких по смыслу слов восточные славяне предпочли слово *диво* и почти не употребляли слова *чудо* (кроме священников, конечно). Глагол *чудитися* очень редок, а вот *дивитися* русичи не уставали. До сих пор осознается существенная разница между двумя глаголами. «Чудится» – всего лишь кажется, а вот «удивиться» – это вполне реальное отношение к необъятности мира и знания о нем. В Древней Руси удивлялись тому, до чего можно дойти умом и духом, а чудятся – недоумевают – по поводу того, что никак понять невозможно. Из этого можно сделать вывод, что *дивитися* относилось к описанию интеллектуальной и духовной сферы деятельности, а *чудитися* – к чувственной, более низкой по восприятию.

Кроме того, из древнерусских источников следует, что умопомрачительность дивного и ужасная степень изумления чудным временами менялись местами. Чувство удивления – разной степени и различного качества – буквально окутывает все древнерусские тексты. «И удивился я красоте ее, и учудился, и изумился, вострепетал, и не до насыщения получил сладкаго ея вида» (Жит. Вас. Нов., с. 505) – говорит о Богородице герой одного «Жития». Удивление всегда согласуется с из-умлением (утратой рассудка), поскольку сопровождается страхом.

Чувство страха сопровождало все новое и неизвестное; и всякое удивление было опасным. Хорошо-то оно хорошо... но на всякий случай не следует выходить за границы обычного.

А уж изумляться русскому человеку пришлось предостаточно.

ДОБРО И БЛАГО

Итак, чем же должно быть добро, чтобы добрые люди не страдали?

Николай Федоров

Соотношение слов *добро* и *благо* выясняется из их этимологии. Если *добръ* – 'крепкий, сильный, нужный', то древняя славянская форма **bolgo* возникла на основе сравнительной степени *bol'š'e* – еще крепче, еще сильнее, еще нужнее, как наивысшая степень проявления качества доброты.

Расхождение в значениях слов *добро* и *благо* могло зависеть – в переводных текстах – от значений соответствующих греческих слов.

В древнеславянских переводах греч. καλός передается словом *добръ*, χρηστός – словом *благъ*; ἀγαθός – то *добръ*, то *благ*; исключения редки. В известном смысле эта эквивалентность отражает систему значений указанных греческих слов и, следовательно, на славянской почве является наносной, εὖ в *composita* вообще неопределенно по значению, и в славянских переводах оно давало наибольшие колебания между *благо-* и *добро-*. Общее значение εὖ 'хорошо, полностью, справедливо' допускало подобные колебания. Другое дело, что впоследствии представители разных литературных школ стали предпочитать тот или другой вариант (как в ранних переводах «Апостола» предпочитали вариант с *благо-*, а в поздних его редакциях – древнерусских – *добро-*), и именно такое предпочтение одного из двух вариантов становится различительной особенностью литературной школы. Так, сравнивая древнерусский перевод «Пчелы» с его обработкой, в первом случае найдем предпочтение словам с *добро-* (и в сочетаниях типа *добро творити*), во втором – с *благо- (и благодѣ-ати)*. Наконец, ἀρετή 'доблесть, великолепие, мощь, величие, добродетель' благодаря своей многозначности оказывается столь же неопределенным на славянской почве: *благость, благодать* или *доброта, добродѣтель*.

В Изб. 73 г. ἀγαθός обычно передается словом *благъ*, и всегда относится к характеристике Бога, ангела или духа; лишь четыре раза этому греческому слову соответствует *добро* (11, 68, 136, 140) и всегда применительно к человеку; χρηστός передается словом *благ*, καλός – *добръ* (и всегда соотносится с мирским, человеческим, в противопоставлении небесному), ἀρετή – *доброта* (дважды *доброта* на месте греч. τὸ κάλλος) в значении 'добродетель'; наречие передается только словом *добрѣ* при греч. καλῶς (ср. *недобрѣ* = κακῶς, 95). ευ – дает дополнительное распределение между *добро-* и *благо-*: *благочестию* и

благовѣстию (оба по нескольку раз) не только для εὐσέβεια 'благочестие, благоговение' (108, 178 и др.), но и для θεοσέβεια 'благопочитание, благочестивость' (63), что недвусмысленно указывает на ту же стилистическую связь блага с Богом. Бог и есть благо. Зато все прочие, весьма многочисленные composita с εὖ последовательно и очень часто передаются в сочетании с *добро-*: *доброчадию*, *доброискуснъ*, *добролѣпою*, *доброуханию, добродство* и др. всегда в отношении к мирскому, к человеку. Таким образом, точное соответствие греческому оригиналу, которое мы находим в первоначальных переводах, здесь перекрывается другой, уже собственно славянской системой стилистического распределения слов. *Благ-* закрепляется за духовным, небесным, Божественным, *добр-* за земным, вещественным, человеческим проявлением жизни. Столь же четко это противопоставление представлено, например, в «Шестодневе» Иоанна Экзарха и в других текстах восточноболгарского происхождения. Такова новая литературная традиция, которую получил древнерусский книжник. На какой же языковый субстрат эта оппозиция, уже стряхнувшая с себя вериги буквального соответствия греческому, легла?

У русских писателей XI–XIII вв. *добр* и *благ* распределяются в противоположности «земное – небесное». У Илариона Бог – *благый*, «все бо благое от тебе» – и благие дела, и благодарение, и благодать; на земле же иначе – *добръ пастухъ*, *добрый*, преисполнены *добрых дѣлъ*. Также и князь Владимир, крестивший Русскую землю, «добръ же зѣло и вѣренъ послухъ». Столь же явно противопоставлены «християных спасение – благо и щедро», и «нѣсть добро отъяти хлѣба и ядомъ» (Иларион, 178а). Спасение от голода – доброе дело, спасение духа – благо. Во второй половине XI в. у Феодосия Печерского сохраняется то же противопоставление блага добру, но одновременно множится сфера проявлений доброго: добрые дела, добрые люди понимаются еще как богоугодные, отсюда и «доброе благонравие», и «доброчиньство», которых позднее нет – они заменились простым *благонравием*, противопоставленным добронравию, и обернулись *благочинием*, т. е. благим поведением. В текстах о Борисе и Глебе *благъ* и *блаженъ* уже не только Бог, но также и ему присущие, в частности, святые мученики Борис и Глеб. Круг благости расширяется, теперь дифференцированно говорят уже и о благом учении, и о благом подвиге, в то время как все светские проявления блага определяются словом *добро*: *добръ съвѣтъ*, *добро дѣло*, *добръ человѣкъ*, *добры нравы* и даже физические проявления вещного мира (*добровоньно*, *добролѣпьно* – по запаху и внешнему виду).

В XI в. *добро* и *благо* масштабно уже различны. «О блаженое время и день добрый, исполненъ всего блага, в он же крестися Володимеръ князь!» (Похв. Влад., с. 342), «и пожи добръ пред Богомь, всѣми добрыми дѣлы украсившися, и почи с миромъ... въ вѣрѣ блазѣ» (Похв. Влад., с. 341б). *День добрый* – земное празднование небесного праздника, вещное проявление сущности из прорывов туч; нечто случайное, данное как благо, преисполненное им, и потому становящееся видимым. *День добръ* противопоставлен *времени благу*, как точка противопоставлена линии. *Великъ день* – это обозначение Пасхи; но не просто продолжительности дня, а самого праздника; иногда на месте этого сочетания слов стоит *добръ день*, потому что человек перед лицом Божьего блага поворачивается лучшей своей стороною – благом земным, т. е. добром, «добръ пред Богомь», «в вѣрѣ блазѣ». Вера не может не быть доброй, потому что она – отношение человека к Богу, Бог же – благ, а не добр, он выше противоположности добра и зла. Только доброта может быть красотою, и добрыми делами украшается человек. Таково соотношение слов и понятий в конце XI в., но это уже чисто христианское понимание этических категорий, потому что они даны в строгом противопоставлении, перевернутыми, как в зеркале. Благо жизни стало благом небес, недостижимым и загадочным, оно является первоисточником, незримо определяющим добро внешнего мира – земного, житейского, человеческого. Благо как высшая степень безразлична по отношению к добру и злу, но добро конкретней и многообразней; более того – по вещности своей оно и красиво, хотя его красота всего лишь отражение красоты небесной. В основе этих противоположностей закладываются дополнительные этические признаки: благо истинно, но добро прекрасно.

Росток исходной противоположности: ‘хороший’ и ‘лучший’ – дал богатые всходы, и в середине XII в. появился целый ряд новых противопоставлений. Если вначале это были всего лишь количественные противопоставления на уровне стиля (высокий и тот, что ему противоположен), то во второй половине XII в., и яснее всего у Кирилла Туровского, в противоположности небесного земному обозначились также некие разрывы и в семантике слов. *Добръ* у Кирилла в некоторых случаях получает значение ‘крепкий, добротный’, т. е. уже и ‘полезный, нужный’, в смысле земной полезности, которая противопоставлена истинному блеску и непорочной красоте небесного блага. «Не добра ли тя, рече, стража створихъ моему винограду?» – спрашивает хозяин сторожа-слепца, одного из тех, кто ограбил сад-виноград. (К. Тур., с. 145). Не нужного ли для сада, не полезного ли для меня, не хорошего ли сторожа? Но увы!

все тщетно, и добрый не может стать благим: «Въ души бо грѣшнѣ ни дѣло добро, ни слово полезно не рожается» (К. Тур, с. 43). Так же и в афоризмах «Пчелы» речь, т. е. 'слово' – добро, но так же, как польза. Добро и польза в таком представлении еще слиты воедино, польза и есть добро.

Идея добра как пользы приходит из языческого представления о благе. «Добрѣ убо и правѣ путь» (К. Тур., с. 5) – также одно и то же, потому что доброе и правильное в своей слиянности и есть польза, как она понималась в те времена. Польза дела.

В традиционную книжную альтернативу, полученную через переводные тексты, включались народные представления о добре, которые можно восстановить на основе исходного значения слова и по текстам.

В «Повести временных лет» обнаруживаем интересную подробность: почти последовательно разграничены по смыслу слова *благо* (81 раз) и *добро* (46 раз), но за их книжным смыслом проглядывает и первоначальное, собственно древнерусское распределение этих корней.

В самых ранних легендах, попавших в «Повесть», в рассказах об Ольге и Святославе, находим мы оба исключения из ставшего позже обычным противопоставления блага добру как небесного света земной тьме. С одной стороны, Ольга искала «доброй мудрости божия» (Лавр. лет., с. 18) со словом *добрѣ* вместо ожидаемого в этом случае по смыслу *благыя*; с другой же стороны, в прямой речи Святослава *благая* на месте слова *добро*: «Яко ту есть середа в земли моей, яко ту в с я б л а г а я сходятся: от грекъ злато, паволоки, вина и овощеве розноличные, ищехъ же, из Урогъ сребро и комони, из Руси же скора и воскъ, медъ и челядь» (Лавр. лет., с. 206). В соответствии с содержанием речи следовало бы употребить слово *добро*, которое уже и в то время имело значение 'имущество, богатство', однако в данном случае, несомненно, представлено иное, более древнее значение: «вся благая» – необходимо нужное, то, ради чего Святослав и затеял этот поход «на греки». Золото, шелка, вина и фрукты из земли греческой, серебро и кони от чехов и венгров, меха и воск, меды и рабы из Руси – все это, конечно же, добро, а не благо. К тому же поздний переписчик донес до нас книжную форму слова: *благая*, а не *бологая*, и в этом, видимо, весь смысл речения. Книжность вторичной формулы проявилась и в ее форме. *Вся благая* – явно калька с греческого – средний род во множественном числе, вместе все благое. Ольга в добром ищет полезного, язычник Святослав озабочен благим – не обязательными для жизни кочевника-воина предметами роскоши. Он блажит как блажной, еще не понимая истинного смыс-

ла своего блага. Быть может, в этой реплике мудрый летописец одним словом передал свое отношение к язычнику князю: благое тот ищет не там, где следует искать.

Предпочтение корня *добро-* корню *благо-* характерно для всех светских древнерусских текстов. В «Хождении игумена Даниила» 1203 г. слово *добръ* обычно, и только в самом начале повествования, там, где автор намеренно архаизирует и возвышает свой слог, находим сочетания «во всяком дѣлѣ блазѣ», «о святѣмъ градѣ Иерусалимѣ и земли той блазѣи». Сто лет спустя в своем «Хождении» новгородец Добрыня Ядрейкович также использует только корень *добр-*, сохраняя *благ-* лишь в составе церковных сложных слов. В «Поучениях» и в «Словах» русского происхождения, сколько бы их ни было, также обычны *добръ* и *добрѣ*: у Серапиона Владимирского, в «Вопрошании Кирика», в наиболее ранних текстах древнерусских житий (Ольги, Варлаама Хутынского, Леонтия Ростовского). У Владимира Мономаха в его «Поучении» детям двадцать шесть раз использован корень *добр-* и только один раз, в традиционной молитве, *благ-*. Предпочтение форме *добро-* распространяется и на сложения типа *добродѣтель*, *благонравие*, постепенно связывая их с совершенно иным значением, которое сохранилось и до сих пор. Если и возможны замены слова *добро* словом *благо*, то в таких случаях всегда оказывается важным противопоставить земное небесному, как в житии князя Мстислава: «Благодаримъ бѣ от Бога за добро-дѣтель жития его» (говорится о святом князе Владимире).

Народное представление о добром в полной мере проявляется в текстах «Ипатьевской летописи», которая редактировалась меньше, чем «Повесть временных лет»; «а в Володимерѣ племени кто ми ближии, тотъ добръ» (216, 1180 г.), – говорит разъяренный князь Святослав в ответ на «пакости» Ростиславичей. Нужен тот, кто близок по роду и может помочь в сражениях с «пакостниками». Именно тут встречаем и упоминание о том, что «князь добръ и крѣпок на рати» (228, 1187 г.), а в тяжелую годину «любо лихо, любо добро всимъ намъ» (210, 1175 г.). Добру противопоставлено не абстрактное зло, но вполне реальное и прямое лихо, лихо же – лишение, утрата чего-то важного, в данном случае – жизни. Князь *добръ*, потому что крепок – силен и тверд.

Все это – конкретные значения слова, точно такие, какие свойственны были ему в языческой древности, какие и остались в дружинном быту. Переводные тексты того же времени, также повествующие о воинских делах (Хроники, «История» Иосифа Флавия, «Девгениево деяние» и др.), тоже предпочитали слово *добро*.

И впоследствии, вплоть до XVI в., даже в переводной литературе явной противоположности добра и блага нет, они понимаются как разные степени одного и того же – добра, причем добро в этом смысле – нечто среднее между данным судьбою благом и присущей человеку с рождения *частью* (т. е. 'участью').

Вот еретическая гадальная книга «Трепетник», и по ее повелениям – «аще ухо лѣвое позвенит – благо некое кажеть, аще слух дѣсние страни възшумить – добро кажеть и чьсть» (Треп., 3). Какое ухо ни звенит – все хорошо, но хорошо в разной степени! Если сравнить болгарский текст «Трепетника» с его русскими переложениями, окажется, что слову *добро* в русских текстах очень часто соответствует слово *польза* и что в некоторых противопоставлениях, необходимых для гадания (правая сторона как благая и левая как неблагополучная), добро соотносится с радостью или с добытком, а противоположное добру – *печаль* и *плачь*, чаще – болезнь, а также убыток и даже смерть (Треп., 5, 8, 12, 14, 17 и др.). Здесь нет блага и зла, но нет также добра и зла. Добро настолько конкретно и вещно, что не может стать благом и воспарить в поднебесье, добро в своих проявлениях – простая противоположность весьма конкретным убыткам, проторям и смерти, которые все на особицу именованы отдельными словами, тогда как отвлеченность добра представлена как собирательность полезного и нужного, т. е. всего, что каждый себе пожелает сам.

Таким образом, народное (исходное) представление о добре существует в сознании постоянно от XI до XVI века, время от времени вплетая в книжные тексты свой неустанный мотив. В житейской практике происходит двуединое движение смысла в словах, которыми определяется 'благо' – *добро* и само *благо*.

Добро как нечто полезное, нужное начинает отличаться от блага, которое также полезно и нужно, но не в пример земному добру еще «добрее» – как и с т и н н о е добро. Зависимость от греческого ἀγαθός также не прошла бесследно, в славянском литературном языке дополнительные значения этого важного греческого слова постепенно откладывались и на его славянских заменах; этому не противоречило ни само противопоставление блага злу, ни общее представление о благе как о высшем проявлении добра. Чем более высоких степеней отвлеченности достигало благо, тем все ниже опускались представления о земном воплощении такого блага – о добре. О том, что понятие о благе является для русского сознания книжным – вторичным, как бы развившимся на основе народного представления о добре, свидетельствует и история слова *благо*.

РОЖДЕНИЕ БЛАГА

Благо есть цель всего возникновения и движения.

Аристотель

Существует устойчивое мнение, будто неполногласные эквиваленты русским полногласным словам являются «славянизмами», пришедшими из церковно-книжного языка в наш литературный язык. Это неверно по двум основаниям.

Во-первых, неполногласные формы были свойственны и древнерусскому разговорному языку; они различали, например, такие важные в быту слова, как *веремя* – ‘срок, необходимость’ и *время* – то же, что наше ‘время’; *городъ* – ‘огороженное поселение’ и *град* – ‘крепость’, ‘детинец’, кремль внутри города. Имеются совершенно определенные формальные признаки, доказывающие, что «неполногласие» – факт древнерусской фонетики в такой же степени, что и «полногласные» их варианты, однако лишь корни с подвижным ударением образовывали подобные варианты – слова с постоянным ударением вроде *соро́ка, воро́на, доро́га, коро́ва* и другие не дали «неполногласных славянизмов»; только в XVIII в. совершенно искусственно стали образовывать формы типа *блато* вместо обычного и правильного *боло́та*. К тому времени, действительно, каждая неполногласная форма стала восприниматься как книжная и искусственная, которую связывали с отвлеченным значением (а потому она и казалась как будто не свойственной народной речи).

Во-вторых, восточные славяне уже с XI в., как только появились у них первые памятники письменности, неполногласные формы стали изображать иначе, чем это делалось в южнославянских рукописях (для которых неполногласие – обязательный факт живой фонетики) или в русском варианте церковнославянского языка. Они писали *время, древо* и т. д. без «ятя», как положено было писать «настоящие» неполногласные формы: *врѣмя, брѣмя, плѣмя, дрѣво*. Следовательно, и произносили в таких корнях они не «ять», а гласный звук, близкий к «е». Последним словом, которое вошло в наш литературный язык в неполногласной форме, было слово *плѣнъ* (ср. *поло́нъ*) – только оно и писалось с «ятем» вплоть до 1918 г.; к началу XV в., когда наряду с привычным русским *полонъ* у нас появился и *плѣнъ*, правила точного написания (теперь уже действительно искусственных неполногласных форм) потребовали именно написания с «ятем».

Но существует и другое мнение. Оно заключается в том, что семантика слов, разделяющая полногласные и неполногласные соответствия корня, оказывается сходной. Во всех случаях мы говорим об одном и том же предмете или явлении, но только на разных степенях отвлеченности: *голова* и *глава*, т. е. та же голова, но не у человека или животного, а у книги или у государства; то же относится к словам *городъ* и *град*, *дерево* и *древо* (родословное древо) и многим другим. Оказывается, в определенный момент истории нашего языка возникла необходимость особой формой отметить важное по каким-то признакам только что возникшее о т в л е ч е н н о е значение старого корня и тем самым зафиксировать новый уровень отвлеченности, достигнутый к этому моменту мышлением. Тут-то и понадобились фонетические варианты, которые давно имелись в разговорной речи: *город* – и *град*, *голова* – и *глава*... Ничего подобного не случилось со словами, имевшими постоянное ударение на корне: когда тут потребовалось разграничить конкретное и отвлеченное значения, стали попросту пользоваться разными словами: *дорога*, но – *путь*; *ворона*, но – *нощный вранъ* (мужского рода) и т. д.

Итак, неполногласные формы как бы заранее были заготовлены разговорной речью, однако понадобились они не скоро, и помогли в их новом распределении книжный язык и последовательное развитие форм мышления, наблюдавшееся в отвлеченной лексике. Без этого просто исчезли бы готовые варианты, как к нашему времени исчезли уже, например, *верéмя* или *бóлого*. Стало ясно, что *время* и *благо* – настолько отвлеченные понятия, что в противоположность им невозможно найти ничего конкретного, что стоило бы и обозначать старыми полногласными формами. Какою бы четкой ни казалась общая линия степеней добра: благо – добро – зло, – она слишком отвлеченна, чтобы быть реальной для практического сознания простого крестьянина. Для сознания Августина только такая цепочка слов и является правильной, потому что она отражала интеллектуальное напряжение средневековой диалектики, но для древних славян так никогда и не стала органически цельной. Насыщение языческим мировосприятием шло и по этой линии, логически стройная цепь по-прежнему распадалась на две пары: *благо – добро, добро – зло*, а может быть, и *благо – зло*.

Попарность различий осознается яснее, чем условная цепь троицы. Многоликость и многоцветность добра противопоставлены черному фону зла. Добро разнообразно, а зло как бы собрано вместе, представлено одним неприязненным ликом, словно затем, чтобы легче было обозреть супротивника и в предстоящей схватке поразить его, и притом

поразить навсегда. Нравственное чувство славянина препятствует мысли о распадении зла на множество ликов, лиц и личин, зло исходит извне как общая вражья сила, с которой надлежит бороться. Добро же – повсюду, и вне человека, и в нем самом; это представление – исходная мысль о моральном развитии личности. Человек с рождения добр, ибо рождает его Бог, вдохнувший в него душу живу. Это – Иванушка, вошедший в мир с широкою улыбкой, доверчивой и ясной. Чужой, враг, супостат, противник, неприятель и все иные враждебные силы окружают его в миру, и этот чувственный мир враждебен Иванушке.

Кроме этического различия, есть еще различие и эстетическое. Добро проявляет себя вовне как данность внешнего вида, как красота и польза, за которыми скрывается истина. Зло же безлико, безглазо и немо. Его не видят – с ним сражаются. Зло в таком представлении вовсе не внешность и даже не личность; зло – это действие, которое направлено против тебя и против твоего племени. Если добро – качество, то зло – действие, которое каждый день вызывает тебя на бой. В таком мировоззрении остается неясным, как чувствует себя злодей, который и есть воплощение зла: не кажется ли и ему, что все вокруг него – враждебно и злобно и только он сам – воплощение добра? Но дело-то как раз в том, что и нравственное, и эстетическое чувство, сливаясь воедино, судят о мире и человеке сквозь призму конкретной личности, через нее и посредством нее. Человек – мера всех ценностей; в этом особенность русского чувства в его отношении ко всему окрест. Противополагаясь христианской доктрине, эта языческая мысль подспудно несет в себе заряд большой взрывчатой силы – до времени.

Благо и зло также двуедины. Признак, который их сближает в общей противоположности к добру, известен: благо тоже однолико и столь же чуждо личности, как и зло. Оно потому и благо, что находится сверху, а не снизу, подобно злу, но так сохраняется только до известного времени. Благо настолько отвлеченно, что в некоторых случаях способно сомкнуться со злом, потому что и то и другое противоположно земному добру, конкретному в своих проявлениях и всегда понятному. В языке особенно ясно такое сближение блага со злом проявляется у прилагательных, поскольку эта грамматическая форма как раз и существует для выражения признака и его степеней.

Выражение *вся благая* встречается во многих текстах, но понимается по-разному; благом может быть все, в том числе и не благо. Если добро или зло в последовательности развития смыслов постепенно выделяли из своей семантики некие частности своего значения и оставляли их за собою в виде отдельных слов, понятие блага этого не знает: оно

всегда нерушимо и цельно, и нет в нем движения смыслов. В истории слова это всегда становится опасным. Наступит момент, когда изменившаяся система отношений между старыми словами потребует и его перестановки, упрячет в контексты новых созначений. И тогда по внутреннему своему смыслу оно превращается в свою противоположность.

Это и случилось в народном языке со словами *благо*, *благой*, *блажити*. Они получили нежелательную окраску, как бы перевернулись своими отношениями к человеку. Уже один Словарь В. И. Даля способен показать все разнообразие чувств, которыми отмечает русский народ *благого* – злого, сердитого, упрямого, своенравного и т. д., т. е. совершенно блажного, который блажит, преисполненный блажи – дури, упрямства, чепухи и сумасбродства. Таково отношение народа к тем бесконечным благам, какие обещала ему церковь: пустая мечта, грезы на яву, несбыточные мысли (все эти определения также взяты из Словаря В. И. Даля). Предпочтение благу добра – весьма характерная особенность народного сознания, в том виде, как это выразилось в слове.

БЛАГОДАТЬ И ДОБРОДЕТЕЛЬ

Полная добродетель состоит в соединении нравственности со знанием и искусством; такая добродетель (а не отсутствие лишь порока) не делает только достойными счастья, но и дает его; она есть не только благо или добро, но и само блаженство.

Николай Федоров

Один и тот же греческий корень – εὐ- ‘добро, благо’ – по-разному передавался в славянских переводах. Первоначально преобладало все-таки *благо-*, но уже с X в. предпочтение стали оказывать слову *добро*; в таком именно варианте сложные слова стали образовываться и на Руси: не *благолѣпие*, а *добролѣпие*, не *благовоние*, а *добровоние*. *Добровонные ароматы древес*, росы или цветов известны в переводах с XI в., иногда даже в сочетании с другим корнем (*вонею цвѣтною и доброуханною* – Жит. Вас. Нов., с. 432), что вообще-то редкость, которая объясняется, по-видимому, присутствием слова *воня* и нежеланием повторять его дважды. Однако рай или блаженный не могут быть добрыми – они *благовонны* или *благоуханны*; выбор зависел от книжной школы, у болгар второе слово вообще предпочтительно. К началу XIII в. градация степеней достигает предельной силы и в «Пе-

черском патерике» «вси насладившеся добровония» (106 – в прямом значении 'запаха'), но одновременно осознаются «араматы благыа воня» (161), потому что «миро благовонно» (151), оно издает «благоухание» (185), даже «воню благоухания» (191), т. е. совмещает в себе и внутреннюю сущность блага, и способность выразить ее внешним образом в добром запахе. Постоянное стремление языка каким-то образом разложить представление о запахе на внутреннее его качество, данное ему высшими силами (*благо*), и на внешние формы его проявления (*добро*) порождают разные основы – пахнуть и нюхать. Все, что пахнет, переносится движением воздушных струй, – это *благо*; но воспринимается оно как *добро*, потому что к благу невозможно «принюхаться». Впоследствии, когда *воня* стала обозначать плохие запахи, в высоком стиле в обоих случаях сохранились сочетания с *благо*: *благоухание* и *благовоние*. В народном языке воня стала вонью и уже не соединялась с положительными определениями качества.

Тот же принцип разграничения разными словами постепенно определился и в отношении к описанию внешнего вида, к красоте и изяществу, заметным со стороны, но имевшим за собой, несомненно, и какие-то «благие», существенные достоинства.

В Изб. 73 τα εὐπρεπή переводится 'добролѣпая', а τεν ιερὰν εὐκοσμίαν 'священная красота' как *чистое добролѣпие*. В других текстах, при общем колебании в употреблении слов *благо* и *добро*, наблюдается некоторое расхождение: *добролѣпна* собственно красота, т. е. внешний вид, а *благолѣпны* – житие или поведение подвижника. (Жит. Авр. Смол., Жит. Вас. Нов.). Последнее со временем и стало основным словом книжного языка. *Добролѣпный* и *благообразный* (Усп. сб., с. 433) – красивый внешне, но одновременно и образом подобный благому, оба слова совершенно необходимы в данном случае. Их соединение неизбежно; с XV в. *добролѣпный* означает просто внешнюю красоту человека или вещи, и притом лишь в оригинальных русских текстах, не очень долго, как стилизующий архаизм, в определенных жанрах. То же случилось и со многими другими сложными словами, которых вообще было много в первоначальных переводах – мало-помалу почти все они совместили свои значения в границах сложного слова с корнем «благо». Еще в переводе «Пчелы» εὔνοια 'благосклонность' передано словом *доброприязньство*, а δυστυχίας 'несчастье' как *добровазньство*; уже с конца XII в. и эти слова предпочитаются в соединении с *благо* (Флавий и др.): *благоваэньство, благоумие* и т. д., потому что смешно было бы несчастную судьбу воспринимать как добро, тогда как благом в христианском смысле она, несомненно, являлась. Благосклонность

также не совсем удачно называть *доброприязньством*, потому что это, несомненно, *благодумие* (εὔ-νοια). Все отвлеченные именования с неопределенным положительным признаком, во всяком случае, имеющим какое-то значение для определения земного существования, неизбежно возвышались до уровня блага и навсегда оставались в книжном языке с этой характеристикой. По общей книжной модели, сложившейся на Руси, все земное во внешности своего проявления становилось добром, все отвлеченно-возвышенное по сути своего проявления определялось как благо.

В древнейших славянских переводах греч. χάρις передается словом *благодѣть*; очень скоро эта форма стала восприниматься как нежелательное ограничение в смысле слова, потому что греческое χάρις многозначно: это – и красота в своей привлекательности, и благорасположение милости, и радость почитания, и признательность за дар. *Благодѣть* же по прямому смыслу слова означает прикосновение – благо как освящение Словом. Правда, славянское *дѣти* значило не просто 'касаться, трогать', но и 'говорить', а тем самым и 'действовать' (отсюда впоследствии и *дѣло*), но к XI в. синкретизм значения этого глагольного корня был утрачен; необходимо было найти более точное соответствие греческому слову, и оно нашлось – в слове *благодать*.

Латинское слово *gratia* переводится уже только словом *благодать*, а переводы с латинского стали делать позже, чем с греческого. Историки показали, что южные славяне вообще довольно долго различали смысл слов *благодѣть* и *благодать* и только второе из них могло заменяться словом *милость* (Михайлов 1904, 101; 1912, с. 50). В переводах светских текстов тому же греческому слову обычно соответствует *благодѣть* (Менандр, Изб., с. 73), а в русских компиляциях XI в. уже постоянно делались попытки «перевести» непривычное слово на понятный язык: «и даръ божий осѣни его, благодать святаго духа» (Пам. Иа.). Игумен Даниил, путешествуя по святым местам в начале XIII в., восторгается возможностью «толику благодѣть видѣти» (иг. Даниил, с. 125), т. е. 'прикоснуться', 'познать'. С середины XII в. благодать в понимании русских – это ниспосланная свыше спасительная помощь, благосклонность и милость бога, которая и связана с Богом. Никаких иных значений это слово долго не имело, но с конца XIV в. начались изменения и в нем (Сл. РЯ. I): и доброта благодеяния (1399 г.), и добродетель (1499 г.), и обилие, достаток (1670 г.), и благодарность (1673 г.). Довольство дарами небес здесь, на земле, – вот конечный результат семантического развития этого слова. Само представление о даре как высшем благе уже не соответствовало новым понятиям о Боге. Феодальные воз-

зрения на Бога как на верховного сюзерена отчасти претерпели изменения, и это отразилось в словесных формах выражения благости. *Благодать*, понимаемая как дар, заменилась *благостью* – словом, которое известно было и прежде, но имело значение, близкое к значениям слов *благостыни* и даже *благота* – ‘милость, доброта, блаженство’, т. е. личное переживание благодати. Этот последний признак и стал ведущим в понимании благодати, так что в XV в. совершился еще один, последний переход в семантическом развитии понятия. Итак, общая последовательность такова:

благодѣть как прикосновение блага в Слове, как посвящение во благо;

благодать как получение блага и притом не всегда только в слове;

благость – проникновение благом, уже не связанное ни со словом, ни с материальными его атрибутами – это возвышенное чувство, невыразимое в слове и непередаваемое никакими внешними приметами.

Понятие о благодати – действительно книжное заимствование, и оно восходит к христианским представлениям, которые долго укоренялись в сознании прежних язычников. Однако сам образ этой благодати целиком славянский, он складывался в течение нескольких столетий на основе славянских представлений о добре, и мы определили главные этапы его развития. Славянские переводчики и писатели старались соотнести отвлеченное понятие чужой культуры с народными представлениями о том же самом и сделали это в конце концов весьма удачно. Одновременное усложнение образа благодати связано было со все увеличивавшейся отвлеченностью основных ее признаков, с тем, как они воспринимались коллективным сознанием. Книжное понятие, соединившись с материальностью народных образов и постепенно отшлифовываясь в слове, создавало приемлемое представление о сущностных категориях бытия. Славянский образ приспосабливался к христианскому понятию, преобразуя при этом и качества последнего. На этом – совершенно отвлеченном – примере хорошо видно, что в столкновении двух культур победителей не было.

Движение смысла понятия в языке всегда сопровождается хотя бы внешними признаками различения слов – иначе остался бы неясным характер того нового, что приносит с собою время. Но старое слово сохраняется, хотя и не имеет уже того высокого смысла, что прежде: расходясь в бытовых подробностях жизни, иронически сниженно выражает оно теперь житейские обстоятельства существования. Это случилось и со словом *благость*, потому что мужик, сказавши, выходя из бани: «Благостно-то как!» – уже осквернил исходно священный смысл

слова *благость* его обращением к быту. Другое дело, важно было бы установить причину и следствие в их взаимном движении: сначала стилистическое снижение в речи, и только затем семантическое изменение слова, или – наоборот? В данном случае определенный ответ невозможен. Стоит, однако, задуматься над тем, как вообще русский мужик относился к небесному благу, если неустанной работой своего чувства и мысли он постоянно превращал его в земное добро, идеальное перерабатывается в вещественную плоть жизни.

Было время, когда расхождение в понятиях между благом и добром сохранялось лишь в текстах особого жанра, например, в житиях. В XIII в. «Житие Авраамия Смоленского» дает нам целые кусты образований, связанных с выражением благочестивой жизни подвижника: *даръ благодати* (!), *свята блаженная мужа, яремъ мои благ, от Христовы благости* (благостью наделен лишь Иисус), *даровати* (или *послати*) *благодати* – как обычный феодальный дар, *обращая своею благостью, всѣхъ благыхъ дѣлъ и всѣхъ благыхъ нравовъ, благому житью*, «и дасть благостыню свою – то бо есть благый и великый даръ», *благословение*, и т. д. Все это в представлении христианского писателя – благо в его проявлениях, идеал жизни человека. Идеал, быть может, недостижимый.

Благодѣть воплощена в земной *добродѣти*; последнее слово, в исходной своей форме ныне не употребляемое, сохранилось с дополнительным суффиксом – *добродетель*.

Если *благодѣть*, или *благодать*, нераздельна, одна на всех и возвышенна, то *добродетъ*, тут же превратившаяся в *добродетель* в своих обозначениях рассыпана на десятки вариантов-слов и на множество частных значений, своим существованием обязанных не только представлению о множестве проявлений земной благодати, но еще и разными точками зрения на добродетель. В разных славянских языках для обозначений добродетели имелось множество слов: *дѣтѣль, великствие, доброчьсть, добродѣяние, добрость, доброта* в соответствии греческим словам ἀρετή 'великолепие, благородство, заслуги, совершенство', εὐλάβεια 'почтение, уважение, благоговение' (но также и 'опасение, воздержание'), ἀγαθός 'благой, благородный', и т. д. Земные формы небесного идеала всегда множественны, именно потому они столь противоречивы и весьма ненадежны в выражении блага.

С самого начала отметим, что слово *добродетель* навсегда сохранило форму древнейшую – с корнем *дѣ-*. Внимание говорящих обращено на прикосновение к благу, на действие, на событие, в котором надлежит оправдаться перед благом. Поэтому и сложное слово *добродѣтель* в своем семантическом развитии пошло двумя путями.

С одной стороны, это – добро или польза, добрые поступки, а с начала XIII в. – и нравственное совершенство, противопоставленные небесной благодати и выражающие последнюю на земле. С другой стороны, *добродѣтель* – мастерство и искусство, и под 1175 г. «Ипатьевская летопись», описывая заслуги Андрея Боголюбского, специально сообщает о том, что при нем (церкви и храмы) «всякою добродѣтелью украшена». Но добродетель еще и благожелатель, который делает вам добро. «Увы мнѣ, господине мой и добродѣтелю мой драгий» (Патерик, 11б), т. е. тот, кто «влечеть душю на добрыа дѣтели» (Патерик, 99). О добродетельном житии и влечении к добродетели известно в русских текстах с XI в.

Таковы две крайности, отраженные в разных источниках, но которые легко соединить в общем представлении о добродетели, как ее могли понимать христианизированные славяне: добродетель в труде, в искусстве мастера или в деле землепашца – только там прикасается к тебе благодать, которая потом и превратилась в *благодать* из *благодѣти*, что в земном ее воплощении стала соотноситься с *добродѣтью*. Делать добро – значит делать дело, любое дело, всякое дело, которое соответствует высшему понятию о благе. Не случайны постоянно встречающиеся в древних текстах сложные слова, как бы раскладывающие понятия на составляющие его части: *добро-творение, доброе-дѣи, доброчьстити* и т. д. Благо – безмерное качество, которое застыло над миром как образец идеала, тогда как *добродетель* – действие, потому что только делом можно достичь блага. Благо и добро сошлись и здесь, они понимаются как дар и даяние, которые связывают человека и Бога, которому он служит, как служат феодалу. Феодальное представление о верховном владыке вплетается все в ту же иерархическую цепь, в которой и сам самодержец всего лишь тень божества, но не действительная верховная власть.

Благодать дается, растворяясь в ощущении благости, а добродетель ее принимает, преисполненная доброты. Внутреннее движение смыслов легко обнаруживается при контрастном сближении этих двух полей действия: поля дающего и поля, принимающего дар. Происходит постепенное растворение земной личности в «даре»: от чисто внешнего «касания» и посвящения (что соответствовало идее «блага» у только что крестившихся славян, еще долго сохранявших понятия языческой древности) через понятие феодального «дара» и соответствующих идей возмездия – вплоть до личного ощущения благости, уже никак не соединенной ни с представлением о коллективном прикосновении к благу, ни с мыслью о достижении блага в деянии.

Любопытны и смещения противоположностей, которые каждый раз при новом повороте мысли как бы «отстают» на один шаг от опорного для всей иерархии понятия о благе. *Благодѣти* соответствует *добродѣть*, но *благодать* связана уже с *добродѣтелью*, а *благость* – с *добротою*. Книжный суффикс *-ость* столь же точно соотнесся с корнем *благо-*, как и народный суффикс *-от(а)* – с корнем *добро-*, и в этом единстве формальных элементов заметна тенденция противопоставить небесное (книжная форма языка) земному (простой житейский разговор). Отрицательная же форма блага навсегда сохранила ту форму, которая была ей свойственна и в прошлом: *злоба*, а не *злота*, как ожидалось бы в пару к *доброта*, но и не *злость*, потому что это дурное свойство слишком конкретно и личностно (само слово *злость* пришло из польского языка в конце XVI в., и Андрей Курбский был одним из первых, кто употреблял его).

С помощью разных суффиксов сформировался словесный ряд, окончательно составивший представление о последовательности в проявлениях благодати: *благость – доброта – злоба*, т. е., принимая во внимание значения суффиксов, возвышенность абстракции – отвлеченность ее земного проявления – собирательная множественность неустранимого зла.

Здесь уместно вспомнить исключительное по точности описание этой последовательности, данное Епифанием Премудрым в «Житии Стефана Пермского» (с. 652б): «Прошу дара, да ми послеть б л а г о д а т ь свою в помощь мою; да ми о т д а с т ь с л о в о твердо, разумно и пространно; да ми в о з д в и г н е т ь у м мой, отягченный уныниемъ и дебельством плотнымъ; да ми о ч и с т и т с е р д ц е мое, острупленное многыми струпы душевныхъ вредовъ и телесных страстей». Благодать – это дар, посылаемый свыше как помощь, но посылаемый в слове, которое способно подвигнуть ум и очистить сердце – т. е. разум и душу, интеллект и чувство, которые равномерно отягчены и унынием излишней плоти, и язвами телесных страстей. В свершении всего этого и заключается жизнь не только подвижника, но и любого человека, сознательно устремленного к идеалу земного жития.

Подвигнуть ум и очистить сердце.

РАЗРУШЕНИЕ ЗЛА

Зло – несчастное, но иногда необходимое условие добра – проходит; добро остается.

Александр Герцен

В родственных индоевропейских языках корень, который связан у нас с обозначением зла, может значить всякое: наглый, грубый, несправедливый, кривой, плохой, жестокий, лживый, просто бесчеловечный и т. д. – полный спектр отрицательных характеристик человека (если говорится о человеке) в их самых конкретных проявлениях. Именно поэтому ни одно из значений не может быть изначальным, и следует предполагать, что слово *зъло* в исходном своем (синкретическом) смысле обозначало всю множественность отрицательного мира в случае, когда требовалось этот мир назвать. Некоторые историки сближали наш корень с тем, который обозначал желчь. Может быть, и неоправданно такое сближение, но весьма знаменательно: разлитие желчи, сокрушенную озабоченность выражает тогда это слово. Древний человек воспринимал мир через свои эмоции и полученные в результате этого впечатления называл словами, отражающими физические переживания. Таким совокупным по составу значений и пришло слово в древний русский язык; ранние переводы на славянский язык в отношении к понятию «зла» понимали наши предки весьма приближенно по смыслу, и всегда – как образ.

«Зло зла зълѣе жена зъла» (Изб. 73) – сгущенное до предела воплощение этого образа, и сразу не поймешь, в котором из нескольких смыслов каждое из слов употреблено. Попробуем разобраться.

Злая жена в древнерусских книгах – и женщина, и супруга – неважно – противопоставлена жене доброй, но если добрая ἐσθλῆς т. е. ‘искусная к рукоделью, преданная семье’, добрая и хорошая вместе, то злая жена φαῦλη ‘грубая, злая, ничтожная’. «Жена добра аки мравий, – говорит Менандр с согласия древнего переводчика, – а зла жена, аки дълвь утла», т. е. бесполезна, как пустая бочка: тарахтит без смысла, суетится без дела, не мила, не дорогá.

Вдобавок она и лукава. Греч. πονηρός ‘негодяй и мошенник’, ‘плут и лукавец’, но то же слово, взятое как прилагательное, обозначает и ‘бесчестный’ и ‘подлый’, и ‘негодный’, и ‘скверный’, и ‘злой’, и ‘враждебный’. Все признаки враждебного мира сошлись воедино и породили подобного *злеца*.

Вот какова жена, которая злее зла и которая есть воплощенное зло.

Первоначально *зъло* – то, что люто, лукаво, лихо. Это можно установить по тем вариациям в текстах, которых много в списках одного и

того же произведения. Иногда в этих текстах нерасчлененное зло как бы выделяет из себя конкретные признаки своего бытования: «Вся злаа ми и лютая, злая и пагубная» (Жит. Вас. Нов., 414, 424), злые и лютые, злые и лукавые в избытке пребывают в переводе «Пандект», у Менандра, в пророчествах Мефодия Патарского и т. д. Там, где зло не противопоставлено добру, оно рассыпается по составным своим признакам, и потому старые тексты пестрят его многочисленными вариантами.

В противоположности же к добру, как целое к цельному, все эти признаки зла соединяются вместе и совместно же угрожают добру – *бедою, ненавидением, пакостью*, т. е. каким-то *делом*, которое влечет за собою *горе*. Это обстоятельство отметим: лютое, лихое, лукавое, соединившись на дело, порождают зло. «Не воздаваю ему зла за зло» (Флавий, 218), потому что только *злии – злодѣи*. Злым может быть *змий, рабъ* или *бѣсъ*, смерть грешника также зла, злой может быть грызущая душу *болезнь, научение вражье* и *злое дело*, – и сначала не больше того – все то, что является постоянным признаком лица или явления, хотя этот признак и дан дьявольским наущением: «И вложи зло си врагъ въ сердце его, да пославъ на пути погубить и» (ЧтБГ, 9) – дьявол учит, как бы физически вкладывая в душу потребность в неистребимом зле. Автор повести об убиении Андрея Боголюбского картинно описывает, как это происходит: пришли в ночи убийцы с оружием в руках, «яко звѣрье свѣрьпии», но только пошли к княжеской спальне, как «прия ѣ страхъ и трепетъ. И бѣжаша съ сѣнии, шедше в медушу и пиша вино» – спустились в погреба, чтобы залить свой страх вином. Вполне мотивированное объяснение, однако средневековому писателю оно не кажется достаточно убедительным основанием последующих поступков. Дело в другом, и причина глубже: «Сотона же веселяшеть ѣ в медуши и, служа имъ невидимо, поспевая и крѣпя ѣ, яко же ся ему обѣщали бяхуть. И тако упившеся виномъ, поидоша на сѣни» (Андр. Богол., с. 328). Вино и отступление вниз, в подвалы, – не просто минутная слабость, но желание подкрепиться силою вражьей; и сам сатана им прислуживает, вдохновляя на убийство, поскольку и раньше уже самим своим мятежом они обещали ему кровь князя. Сатана «вложи зло» в людей, сами они даже не понимают, что творят; и позднее, уже убив князя, они продолжают свои деяния, еще не осмыслив всего содеянного. Не так все это происходило на самом деле, но именно так понимает последовательность событий средневековый автор. Зло, внушенное дьяволом, осуществляется человеком, который забыл о пожелании – убегать зла!

Точно так же злобой объят поганый («злии погании» Ипат. лет., с. 269) – «створися велико зло в суждальской земли» (Повесть, 462), а после 1237 года подобные выражения часто попадают на страницы русских летописей. Зло наводит дьявол. «И бысть сѣча зла» – тоже расхожий образ, и «рѣка злу игру сыгра» (Ипат. лет., с. 258) – также. Это именно игра, правила которой досконально известны, потому что за внешней поверхностью события лежит бесплотный мир понятия, т. е. того существа дела, который и определяет его проявлéния в миру. Понятие, образом представленное, и создает символ.

Точно так же, как Бог – благо, его антагонист – воплощенное зло. Это две крайние точки, которые в своем движении друг к другу могут сойтись в добре. Все мирское вообще разделено «на злыя и на добрыя» – в русском переводе «Пандект» именно так, но в болгарском иначе: «на лукавыхъ и благыхъ». В этом разница, потому что благим противопоставлены именно лукавые: ложные, не истинные, чуждые т. е. не «наши». «Сияеть солнце на злыя и на добрыя», – говорит убежденно Феодосий Печерский (3), и не всегда известно, «что добро или зло» (Патерик, 96: вариант по спискам – «благо или лихо»), и не каждый «вѣсть разньства злу и добру» (Панд., с. 276), потому что, в сущности, «Богъ бо душю и свободну и самовластну сотворялъ, еже аще сдѣеть ли злѣ или добри» (Панд., с. 276). От самого человека зависит, что предпочтет он, но предпочтет раз навсегда: «добръ нравъ и золь душевную чьсть и муку отмещають» (Флавий, с. 257). Человек простодушно уверен, что «добръ сы зла не творить» (Менандр). «О, злѣе зла честь татарская!» – восклицает летописец (Ипат. лет., с. 260б) и, значит, уже различает злое как признак зла, которое в иных обстоятельствах может обладать и другими свойствами.

Зло раскололось на признаки, на множество признаков, и эти признаки явственно видны. Зло становится *злобой*, а ведь «подобаеть чюти злобу» (Флавий, с. 248), да и различаются – *вазнь* и *злоба* (Флавий, с. 201), т. е. удача и поражение.

Проясняется смысл добра и зла, данных как с в о й с т в а: отдельно, не в противопоставлении друг другу они совершенно иные, чем в контрасте 'противоположности', и злое всегда конкретнее, чем доброе; может быть, потому, что злое – самая низшая степень в градациях блага, сходящего здесь на нет, каждое же понижение степени лишает признак характера отвлеченности, он все больше становится конкретно телесным и вещным. Четкость языческого противопоставления *добро – зло* (как «светлое – темное», «белое – черное», «правое – левое» и т. д.) сменилась градацией степеней *благо > добро > зло*, и в этой градации

понижение степени приводило к дроблению качеств: злой конкретней, чем добрый, благой же – самый общий и максимально отвлеченный. Потому и сознается он Богом, что вознесен столь высоко. Мир распался по степеням, воплощая добро и зло.

В этих условиях происходило постепенное разрушение первоначально слитного представления о зле. Сначала из туманности первоопределения возникает представление о грехе: зло как грех понимается уже в текстах XI в. С конца XIII в. становится ясным, что беда – еще одна конкретная ипостась зла, потому что с нашествием иноплеменных во всенародной беде обнажились корни зла – как неведомой силы, которою правят и судьба, и боги. Попутно образовывались суффиксальные слова; уже в послании Никифора Владимиру Мономаху: «Есть же и съ нимъ и злоба, и зависть». Зависть – также злоба, и тоже проявление зла. Злоба и есть самая заветная суть, которая может тревожить и мучить своей неопределенностью. И впоследствии все время продолжалось подобное иссечение конкретных смыслов старого слова *зло*; понемногу зло уравнивалось в правах не только с добром, но и с благом, становясь таким же отвлеченным и общим понятием, как эти последние. И тогда оставалось воззвать вслед за Владимиром Мономахом: «Уклонися от зла – сотвори добро!».

Раз заданный (в исходной точке движения смыслов) ритм неуклонно усиливался и постепенно породил новую систему моральных ценностей. Однако на всех этапах его развития важно, что оценочных градаций для зла нет: зло всегда – не добро.

ДОБРО И ЗЛО

У всякого народа свое собственное понятие о зле и добре, и свое собственное зло и добро.

Федор Достоевский

Корень *доб-* сохранился во многих славянских словах, поэтому не составляет труда определить его исходное значение: *на-доб-но, по-доб-ен, доб-лестный*, в другой форме *деб-елый* 'крепкий, плотный, здоровый' и т. д. *Доба* – пора, время, нужное для вызревания, *доблестный* – зрелый, готовый к подвигу. Все индоевропейские языки единогласно показывают, что в древности корень этот обозначал подходящего, нужного по характеру, виду, свойству. Помимо всего, это было и одно из древнейших слов, потому что входило в тип склоне-

ния на *-er*. В славянских диалектах, в потаенных деревенских говорах, сохраняются старинные значения и самого прилагательного: *добрини* у сербов – ‘удача’, какое-то везенье – а в ед. числе *добрин*, напротив, болезнь и напасть. У русских *добрый* – умный, дельный, вообще полезный в каком-то отношении, а *добрить* – нежить, холить, ласкать. Во всех травниках, какие можно сыскать начиная с XVI в., всегда говорится о том или ином растении: «Та трава добра давати младенцем, аще...», т. е. полезно давать при том или ином заболевании. Древние славяне понимали добро как пользу, т. е. недалеко ушли от других язычников, например, от римлян, в языке которых этот корень также сохранял значение ‘полезный’ и был конкретно связан с деятельностью ремесленников.

Любопытно также, с какими именно греческими словами пересекается в своих значениях слово *добръ* в древнейших славянских переводах.

Большинство их имеет значение ‘полезный, удобный, нужный’: ἀκριβής переводится то как *добръ*, то как *истиненъ*, φάρμακον λόγος – слово *добро*, πάντως χρήσιμος – *всяко добро*, даже сочетание *въ дьнь покосьнъ* из болгарского перевода русские переписчики дают как *времена добра*, потому что *покосенъ* – ‘благополучный, удобный’.

Тем же словом переводятся и многозначные греческие слова, особенно часто и охотно – слово καλός, которое одновременно могло означать ‘красивый, прекрасный, изящный’, но также и ‘отличный, выгодный, удобный’. Именно это слово часто противопоставлено своей противоположности – злому, в греческом κακῶς. Затем встречаем и слово ἡδύς ‘сладкий, вкусный, дорогой’, которое переводилось словами *добръ* или *сладокъ*, и слово ἀρετή ‘благородство, величие’, которое можно понимать как качество не только полезное, но и «красивое». Были и другие слова в греческих оригиналах, которые передавались славянским *добръ*, но происходило это не часто, от случая к случаю, и полностью зависело от смысла всего текста: μακαρίος мог быть и добрым, и богатым, и счастливым, также и χρηστός мог стать и отличным, и знатным, и счастливым, и честным, – каким угодно, но в славянском тексте он всегда представал то *добрым*, то *благим*.

Оказывается, только καλός передается славянским словом *добръ* вполне однозначно; все прочие слова, в том числе и наиболее распространенное – ἀγαθός могут в зависимости от содержания, передаваться то словом добръ, то словом *благъ*. Более того, в поздних древнерусских переводах, в «Пчеле» XIII в., очень часто слово *добръ* употребляется там, где в греческом оригинале вовсе нет никакого из этих слов, но

говорится о правде, здоровье, жизни, чести, славе и других положительных понятиях, которые оцениваются русским книжником уже независимо от оригинала, но всегда положительно – как *добро*. Постоянная противопоставленность добра злу, представленная в греческих оригиналах словами καλῶς-κακῶς, в сознании книжника породила четкую оппозицию, а некоторые из устойчивых понятий навсегда оказались связанными с представлением о добре. «Честнѣи еже мало имѣти съ добром, нежели много съ зломъ» (Пчела, с. 139), добрая речь противопоставлена злой (Пчела, с. 114) по тем же признакам – пользы или красоты, но польза всегда важнее: «луче есть мало имѣти съ добрымъ (т. е. с пользою), нежели много съ злымъ» (Пчела, с. 129), постоянно повторяет этот сборник важных сентенций. И здесь καλῶς противопоставлено слову κακῶς. Доброе то, что достойно, т. е. по внутреннему, еще не забытому смыслу корня – н а д о б н о е и п о д о б н о е, т. е. красивое.

Чтобы представить себе взаимную соотнесенность блага, добра и зла в отвлеченном от христианской традиции принципе, воспользуемся данными в славянском переводе «Хроники Иоанна Малалы» характеристиками античных персонажей. Картина та же: боги, герои и люди, представленные в разных степенях совершенства. Но боги эти – языческие, герои преисполнены непонятных славянам страстей, а люди – люди также неведомы, иных языков и нравов.

Тем не менее распределительный принцип все тот же: боги – *благие* и *небесные* (I, 8), супруга Зевса – *блага и чиста* (I, 13) храмы богов – *благие* (II, 5), Гектор – и *благ*, и *благороден* (V, 12), но Геракл – *добророденъ* (I, 17), Приам – «тѣломъ высокъ и благъ и въ лици добръ» (V, 12). Однако чаще описываются люди, действующие лица истории, ставшие героями сказаний и мифов. Здесь говорится о *доброличныхъ женахъ афинских* (1, 16), о том, что «бъаше Федра возрастомъ добра тѣлесна, нарусь, доброноса» (IV, 14), а Елена «имяше образъ чудна добротѣ въ женахъ» (IV, 10), так что Парис не смог устоять, «видѣвъ доброту Еленину и младость» (V, 5), и Клеопатру цесарь «возлюбивъ зѣло добру сущю» (IX, 13). Сам Август «доброокъ, доброносъ» (IX, 17), что вполне достаточно для мужчины, тогда как признаки женской красоты весьма многообразны: «бъ тѣломъ предобра и возрастомъ добрососа, доброма бровма, доброноса, добролика, доброгласна» (V, 1), причем женская *доброта* ничем не отличается от «таковая доброты... одежды» (II, 8), потому что важен лишь внешний вид – красота. И многие люди в различных подробностях встают перед нами из прошлого: они *доброоки, доброносы, добросаны, доброобразны, добролики, доброглавы, доб-*

рогласны – и всегда это красота внешней формы, которая определяется по типу носа и цвету глаз, и форме груди (*добрососа*), по походке (*сану*), по лику и голосу. Все это – *доброта* и *добро*. Это мир «красоты», а не «пользы», и оттого вряд ли «истинный» мир.

Тем не менее это мир положительных героев, потому что прошлое в глазах почтительных потомков предстает в розовом цвете даже тогда, когда описывается злое. Разница между предками лишь в том, что одна жена – *добра*, другая же – *зѣло добра*, а о третьей и говорить нечего: *добрѣйши всѣхъ*. Зло существует как общее слово, каким называется только то, что слиянно противопоставлено конкретным и зримым проявлениям доброго: «въздающь всѣмъ добраа и злая» (V, 11). Славянский переводчик тут не самостоятелен, он просто передает все то, что видит в греческом оригинале.

Однако есть и нечто такое, что близко его языческому представлению о смысле добра и зла: «Ни издалече отвращающеся от зла, но къ добру пришедшу, обращающеся и приемлюще, ни благу пришедшу обратитися от зла и добро прияти хотяще» (IV, 5). Именно так и вертится он, вчерашний язычник, в неизбывном кольце обстоятельств и судеб: уходит подальше от зла и только тогда, в очередном развороте, приходит к добру, приемля его; но лишь в том случае, если удастся ему окончательно отойти от зла и восприять добро, – только тогда в поворотах своей судьбы он достигнет блага. Нет граней, которые бы различали степени этих качеств, потому что сами по себе они отвлеченны и слишком высоки, чтобы мог человек оценить их в своем непрестанном кружении. «Зла бѣгаючи – добра не постигнути», – говорит и Даниил Заточник; зло – столь же существенный признак блага, что и добро, оно лишь низшая форма добра. Диалектика жизни важнее условностей нравственности, потому что стать хорошим можно, лишь испытав зло. Древняя языческая определенность: д о б р о противопоставлено з л у – рассыпалась, получила степени своего проявления, которые незаметными переходами качеств способны поднять человека от самого страшного зла к тому совершенному благу, которое только и есть совершенство.

Совершенство – с в е р ш ё н н о е, то, что уже свершилось. Оно в прошлом, а потому и в будущем, потому что время движется по кругу, и то, что было, – снова будет. Добро же и зло – всегда в настоящем, это живые силы жизни: так это и понимал когда-то славянин язычник.

Социальные характеристики добра и зла лежат за пределами истории слов, они отражаются в истории общества. Пока не существовало классов или враждующих групп, не было и понятия о добре и зле, существовало лишь весьма отвлеченное представление о крепком и

сильном (*добро*) и наглом и грубом (*зло*), т. е. о противоположных со стороны оценки качеств одного и того же явления. Такова эта древняя отвлеченность, которая, возникнув как социальный признак, сразу же стала и приметой нравственной жизни. Представление о добре и зле есть древнейшая форма понятий о социальных отношениях, та отвлеченная идея связи и отношения, которая своими проявлениями сплачивает или разъединяет людей.

Конечно, и позже внутренний смысл самих слов определял еще социальные предпочтения и пристрастия. Важно, например, что *благо* всегда выражает беспредельность высокого качества, а *добро* – действие и дело; следовательно, мних устремлен к благу, а рядовой крестьянин творит добро. Добро и зло язычниками славянами понимались как две самостоятельные, независимые, но противоположные силы, управлявшие человеческой волею: но если добро – это дело, а зло – борьба, то в средневековом обществе только они и могли стать единственным источником блага и благ. По-видимому, подобной равноценностью добра и зла в глазах славян объяснялись и некоторые особенности их религиозных представлений, в частности, богомильство, «поклонение бесом» и др., т. е. боязливо-уважительное отношение и к темной стороне бытия, воплощенной в злом божестве.

Все остальные признаки добра и зла, второстепенные атрибуты, по которым их и различали, уже несоединимы в общем, родовом понятии, и они расходятся в разные стороны.

Например, для Древней Руси *добръ* и *лѣпъ* почти синонимы (Филин 1949, с. 222–224); следовательно, добро всегда понимается как красота. «Жены нелѣпыя» Владимира Мономаха не просто безобразные женщины, они еще и недобрые – колдуньи и ведьмы. Зло, напротив, с красотою никак не связано, оно безразлично к признаку *красного* или *лѣпого*, но зато чувствительно в отношении к необходимо нужному. Зло как признак блага и кружится в гранях полезного, злом пользуются только тогда, когда без него не обойтись, когда оно жизненно необходимо: «нужею бысть зло»...

Благо же – всегда истина, ибо определяется волей небес.

Таково моральное обоснование цельности и законченности отвлеченных степеней блага. *Благо* > *добро* > *зло*, т. е. *истина* > *красота* > *польза*, или, в понятиях действия: *состояние* > *действие* > *борьба*. По внутренним своим признакам эти степени блага, добра и зла слишком конкретны в своих проявлениях, они материализованы в десятках самых различных признаков, которые связаны с той или иной степенью блага. Именно поэтому каждая из них столь многолика, многоцветна и

многозначна, подчас ускользает от внимания современного наблюдателя, заменяясь другою, подобной ей, но совсем иной по качеству. Однако именно так и понимает наши абстракции древний русич, только таким и предстает цепочка категориальных переходов в образно-символическом его мышлении.

В ее основе – языческая противоположность добра и зла, которая осложнена новой степенью – благом. Законченной мысли о данной модели, описанной здесь, в Древней Руси еще нет; это всего лишь цель, которой нужно достичь. Многочисленные признаки родовых категорий «блага», заложенные в значениях славянских слов, еще воплощают благо, добро и зло как частности жития.

ДОБРЫЙ ЧЕЛОВЕК И БЛАГОЕ ДЕЛО

В особенности завидную роль играют добрые люди в русском мире, потому что и в самом деле без добрых людей невозможно жить на свете.

Михаил Салтыков-Щедрин

Итак, «добро» и «благо» в отвлеченном смысле понимались почти как равнозначные ценности, но в конкретном смысле уже намечалось некоторое расхождение: *благо* предстает в ореоле красоты, тогда как *добро* – это польза.

Впоследствии, когда, по обычаю, потребовалось «развернуть» семантический синкретизм слова *добро*, выделить из сложного его состава некоторые значения, особенно выразительные для данного контекста, древние книжники сопрягали слова *добро* и *добрый* со многими близкозначными словами. Особенно важно это было при переводе греческих слов, потому что их многозначность также требовала уточнений, да и писцы постоянно уточняли свое представление о том, что за «добро» они имеют в виду. Так в «Житии Василия Нового» и в «Пандектах» появляются удвоения слов на месте какого-то одного греческого: «добрый и духовный», «добрый и правый» (это сочетание любил и Кирилл Туровский), «доброе и полезное», «добра и люба ему», «добръ и крѣпокъ», «добръ и лѣпъ»... Необходимое развертывание смысла всегда целенаправленно, выражаются духовность, праведность, полезность, сила или красота, которые привлекают к себе человека (*люба*); положительные свойства вещного мира конкретизируются в общем – как «добро», да и само добро всегда конкретнее блага, потому что явлено вещно.

Теперь мы можем проследить последовательность развертывания идеи «добра» и представлений о нем в Древней Руси.

В языческом мире славян *добрый* – полезный, необходимый, потому что *по-доб-ен* (нужен) в *у-доб-ное* время. Вступив в отношение к «благу», которое стало как бы мерилом всякого, в том числе и земного, «добра», под влиянием многозначности соответствующих греческих слов, слово *добро* сужает свой смысл до выражения в н е ш н е г о блага, становится просто «красивым», ладным, добротным. Другими словами, добро соответствует небесному Благу как овеществленное «благо», для которого внешний признак явленности и есть то единственное, что отличает его от сущности Блага. *Добро* и конкретнее *блага*, поскольку воплощает в себе бесконечность последнего в вещном, земном, видимом.

Одновременно развивается и другое значение, вытекающее из признаков Блага; впоследствии оно стало передаваться словом *хороший*. Это также «красивый», ибо красивое всегда хорошо, но основное значение тут все-таки другое – 'истинный, правильный'. Важно ведь не просто внешнее отражение Блага в мирском добре, но и мера его соответствия Благу – законченность и истинность подобия; это существенней для нового понимания Блага. От внешней характеристики по виду мысль переходит к оценке внутренних качеств, которые, в свою очередь, тоже постоянно изменялись, так что сказать «добрый и правый» – еще не значило все объяснить. Общее определение требовало своих уточнений, и они давались по мере надобности.

Судя по текстам XI–XII вв., *добро* как 'польза' переосмысляется в добро как 'красоту' именно в древнерусский период. Выделение одного из признаков «доброго» в качестве самостоятельного, совершенно отдельного от прочих качеств явленного Блага, происходит под прямым давлением семантики слова *благо*. Категории Блага – истина, красота, польза – переходят на земное воплощение Блага, на добро, в последовательности от *вещи* – от *слова* – от *мысли (идеи)*, т. е. так, как этого и требовали идеологические установки средневекового сознания (Колесов 2000). Уже Владимир Мономах знает особое слово *добро* 'имущество, имение' как имя существительное, присущее миру и тем отличное от слова *добро* в этическом смысле – еще прилагательном. Многозначность и конкретность самого слова *добрый* требовали отвлеченности определяемого слова. *Добрый* 'хороший' определенно является в начале XIII в., в разных текстах можно разглядеть нечеткие контуры нового значения, которое осторожно проникает в формы древнего слова.

Для игумена Даниила в самом начале XIII в. *добро* предстает как практичность имущественного порядка, овеществленные признаки благополучия (получения блага): «и нынѣ поистиннѣ есть земля та Богомъ обѣтованна и благословена есть отъ Бога всемъ добромъ: пшеницею и виномъ, и масломъ...» (иг. Даниил, с. 72, 73). Впоследствии все русские паломники повторяли эти определения: «обилие же всего д о б р а на земли будетъ множество...»

Климент Смолятич просил у Бога «добрыхъ дѣлъ и полезныхъ» (Клим. Смол., с. 136), также выделяя признак полезности из совокупности добрых дел. В древнерусских переводах тот же признак выделяется вполне определенно как самостоятельно важный («Житие Василия Нового» и «Пандекты Никона»), так что отныне «добро» уже не связано с обычными проявлениями «пользы», поскольку не польза, но красота через истину кажется более важным признаком в отношениях между добром и Благом. Новая идеологическая иерархия порождает иное соотношение смыслов в старых словах, извлекая из семантики слов их значения, ставшие ненужными. Приходит одна вдова – «в ветхыхъ ризахъ», другая – «в добрыхъ ризахъ» (Пандекты, с. 292), но подобное противопоставление еще неопределенно: в хороших – плохих ризах или же – в старых, ненужных – и в красивых, нарядных? «Обрящете блудницу добрѣйшу паче всѣхъ и ту поставимъ посредѣ вратъ градныхъ нагу» – чтобы смутить апостолов женской красотой, – говорится в апокрифе; а в «Житии Василия Нового» примерно тот же смысл: «первая же – Елени, добрѣйшая зѣло паче прочихъ, нарицашеся царица» (378) – с тем же значением ‘красивейшая’ из земных женщин.

Как слово *добро* в законченности имени существительного теряет значение случайного п р и з н а к а, неопределенного и весьма туманного, и начинает выражать о т н о ш е н и е к вещи (имуществу), точно так же и здесь высшая степень признака в новых отношениях воплощает представление о красоте как самом значительном признаке «доброго» (*добро́ты*), который следует обозначить особо. Это не *добро*, а *добро́та*. Новое слово перенимает обозначение красоты, чисто внешней, может быть, даже броской, вряд ли необходимой в обозначении сущности Блага. Первоначально, в самых ранних переводах с греческого, *добро́та* мало напоминает красоту блудниц и цариц, но со временем слово начинают употреблять в сочетании с глаголом, который непосредственно указывал на красоту, сначала расплывчато, в неясных уподоблениях, а затем все определеннее и точнее: «кыими пѣсньными добротами украсимъ пѣваемая?!» – часто восклицают в церковном песнопении. Какими словесными красотами украсим воспеваемое?!

В повествовании об Александре Македонском *доброта* уже вполне определенного свойства: «Нектонавъ же видѣвъ ю (её) весьма к р а с н у сущю, въсхотѣ д о б р о т ѣ ея, простеръ руку свою» (Александр 8); здесь же «ефудъ (оплечье) добротою украшенъ» (39). «Не хвали, видѣвъ доброту», – предостерегает афоризм Менандра (12), но в греческом оригинале стоит слово κάλλος, а это 'красота, совершенство'. В обширном переводе «Жития Василия Нового» находим целые гнезда новых для древнерусских текстов сочетаний, которые постепенно выделяют представление о красоте как самостоятельной ценности, уже независимо от материальности «добра»: «благолѣпии и добротами» (373), «от лица слава и доброты и те красоты ихъ» (581), «и доброта их, и красота их, и честолепие ихъ» (547) – то же, что «доброты же его и красоты его и благолепия» (588) и мн. др. Подобная *добро́та* – красота вещного мира, заимствованная из языческого мира древних греков, – не по душе христианскому писателю, и он, постепенно отстраняясь от нее, углубляется в понимание сущности «доброты», в ее проявления как истинного уподобления Благу.

В ранних славянских текстах встречается и слово *добрость* – это добродетель при греч. ἀρετή, но данная в точном соотношении с *благостью*, т. е. благосклонностью Бога. *Добро́та* конкретнее *добрости* и отличается от *благости* как слово с другим суффиксом; поэтому-то некоторое время оно и принимало на себя значение 'красота' в качестве основного. Однако в XIII в. *доброта* уже не та *красота*, какой она казалась в Древней Руси: «красотою и добротою яко свѣтъ сияше» (Жит. Авр. Смол., 4); видно, что красота уже не составная часть доброты. Еще яснее это заметно в текстах «Печерского патерика». Один из подвижников «добротъ мимотекущихъ ни въ что же вмѣнивъ, единаго точию желая» – блага (88). *Благое* в «Патерике» всегда – небесное; это изволение Бога, дух, глас Бога, святость Его и небесная жизнь, а все прочее, все, что на земле, – *добро* и *доброта*, не больше.

В одних случаях о монахах сказано, что они преисполнены «доброты», но женщина, обращаясь к одному из них, видит в нем именно «красоту», «не могу бо трьпѣти красоты твоея, без ума погубляемы» (143). Это красота духовная, под стать той доброте, из которой она и рождается. Автор может сказать, что кто-то живет «въ добрѣ старости» (172) или умирает «въ добрѣ исповѣдании» (97 и др.) – традиционный оборот речи, за которым уже нет представления о пользе или красоте, потому что речь идет о хорошем, оправданном традицией поступке. Такой поступок, в соответствии с требованиями монашеской жизни, устремлен «къ доброму труду и благому послушанию» (89), все так же

различая земной подвиг, совершенный во славу Небесного царя. Все вариации земного «добра» в конечном счете устремлены к небесному Благу, а это Благо – идеал, образец для подражания. Благо вечно, нерушимо и свято, оно не изменяется, но добро, воплощая такое благо, постоянно различается в оттенках в соответствии с потребностями практической деятельности. «И сию жизнь д о б р ѣ поживше, и будущихъ благъ сподобимся» (К. Тур., с. 67).

Таким образом, новое значение слова *добро̂та* – 'хорошее, истинное' – появляется в книжных текстах и надолго обретает это значение в литературном языке.

Сначала от слова *добръи* (добрый) в собственном значении отделилось слово *добро* (как имя существительное), затем – *добрѣйший* (как превосходная степень прилагательного определения), потом – *добро̂та* (как качество в понятии), а теперь настал черед наречной формы – и она явилась: *до́брѣ*. *Добрѣ* не просто полезно, как полезна нужная вещь, и не только красиво, как бывает красив внешний вид, и даже не обязательно добротно по внутренней своей сущности. *Добрѣ* – это хорошо, а в «хорошести» есть и то, и другое, и третье в последовательной развертке потенциальных смыслов корня. Внимание теперь как бы перенесено с конкретных признаков «добра», с внешней пригожести и полезности на сущностные достоинства – в их соответствии Благу. Наводящий на семантическое развитие слова *добро* идеальный концепт *Благо* завершает свою работу в выделении абсолютного качества, приложимого к любой ситуации, – *се добрѣ*!

В древнейших переводах *добрѣ* можно понимать как высшую степень л ю б о г о качества: 'очень, весьма', в соответствии с греч. καλῶς и 'красиво', и 'выгодно', и 'отлично' одновременно, т. е. 'хорошо'. Позже и греч. δεῖ 'необходимо, как следует' переводится тем же словом *добрѣ*: «добрѣ живущеи» – живут, как следует (Менандр, 15). Из переводных текстов *добрѣ* возможно обычно в произведениях светского содержания; это по-прежнему мирская ипостась *Блага*. *Добрѣ* можно – учить, править, наказать, творить, испытать, испросить – выполнить как следует. Владимир, прежде чем принять христианство, «испытавъ же добрѣ святую вѣру», и это выражение в характеристике святого князя проходит через все средневековые житийные тексты; раз сложившись, оно стало образцом во всей своей цельности как характеристика служебного формуляра. Новое значение слова в определенной форме, уже известной в живой речи *(добрѣ)*, можно было применить лишь в новом тексте, и притом в обозначении прежде не выделенных сознанием качеств. В данном случае это произошло в тексте «Жития княгини Ольги», на-

писанном не ранее XIII в. В «Повести временных лет», которая повествует о событиях времен крещения Руси, слово *добрѣ* употреблено трижды, причем два раза это описки (вместо *добръ* и *обри*), а в третьем случае речь идет о Боге («кажеть бо ны добрѣ благый Владыка...» – Лавр. лет., 74 об).

При переводе греческих слов с начальным εὐ – 'хорошо, вполне, с большим искусством', но также и 'справедливо', всегда существовал большой разнобой. Выбор значения определялся вторым корнем сочетания: *добродетель* или *благодетель*? На Руси с XIII в. предпочитали словосочетания с корнем *добро-*, особенно при переводе светских текстов (в «Пчеле» – только так). Однозначность такого соответствия греческому эквиваленту понятна, поскольку в греческом εὐ- не содержится значений, связанных с обозначением пользы, красоты или добротности. На долгое время, до XVIII в., *добрѣ* и стало тем *хорошо*, которое явилось у нас позже (в украинском слово *добре* сохранилось). Когда в 1281 г. Серапион Владимирский говорит «добрѣ вѣдѣ», он утверждает (это форма 1-го лица единственного числа), что в с е г д а знал (*вѣдѣ* – древний перфект, форма, выступавшая в значении настоящего времени – результат прошлых действий в настоящем), и знал хорошо, в е д а л, не просто красиво и для пользы дела, но истинно, верно, правильно, в полном соответствии с идеей (с Благом). (Поразительно, сколько слов необходимо использовать сегодня для того, чтобы разъяснить современному читателю смысл лаконичного древнерусского *добрѣ вѣдѣ*.)

Последовательность выражения различных значений с помощью одного к о р н я наглядно представлена в значениях соответствующих глагольных форм. Как и наречие, которое в предложении обычно относится именно к глаголу, глагольная форма существует для того, чтобы подчеркнуть то новое, что высказано в речи, что именно сообщается в каждом отдельном случае. В отличие от имени, глагол может включать в значение слова то колеблющееся, в данный момент неопределенное, что имени категорически запрещено: имя существительное – овеществленное понятие, оно отточено по смыслу в границах своего текста и представлено незыблемо как законченная в своем семантическом развитии данность.

Удобрити – значило 'украсить' или 'исправить', но также и 'угодить, оказать добро'; даже связанное с этим глаголом слово *удобрение* обозначало какое-то украшение – 'добротно красивую вещь' (Изб. 76). В древнерусском переводе «Книги Есфирь» все употребления глагола связаны со значением 'красивый': «и удобрися рѣчь предъ Амономъ»

(V, 14) – понравилась Амону. *Сьдобрити* – глагол, известный с 1463 г., однажды встретился в «Псковской летописи». Глаголов типа *одобрити* или *задобрити* нет до XVII в., и это важно: следовательно, понятия о «пользе» не возникало при использовании глагольного корня, потому что *удобрити* значит ‘сделать красивым’, таким, какой нравится, а *сьдобрити* – ‘сделать хорошим, ладным’. *Задобрити* – ‘сделать добрым’ с помощью лести, как бы внушать доброту в корыстных целях. Древней Руси столь откровенный практицизм деяний в отношении к «доброте» (качеству!) был несвойствен, речь могла идти только о «красоте» или «хорошести», но независимо от чьей-то точки зрения, а напрямую от Блага. Такое качество невозможно породить, создать или сотворить, оно – внутри человека и вдохновлено Богом, и ничто земное эту твердыню поколебать не может.

Постепенное развитие значений из корня *добр-*, из исходного его семантического синкретизма, не помогает нам определить точные значения слов, которые в том или ином виде мы встречаем в древних текстах. Отмечаются лишь начальные точки в развитии новых со-значений, и полученные уже значения продолжают существовать наряду с новыми; все эти со-значения переплетаются друг с другом, особенно в традиционных, давно составленных или переведенных текстах, мешают осмыслению самого текста. Прежний синкретизм общего смысла мало-помалу преобразуется в многозначность новых слов. ‘Полезный’ > ‘красивый’ > ‘ладный, добротный’ > ‘истинно правильный’... таково движение когда-то нерасчлененного представления о «добром», и не сразу поймешь, о чем идет речь: о необходимом, о красивом, о качественно добротном, о хорошем? Самое частое в древнерусских памятниках выражение – *доброе дѣло* – может быть и тем, и другим, и третьим, да, наверное, в связи с постоянным преобразованием смысла слова, изменялось и представление о самом деле. То его оценивают как нужное, то как прекрасное, то как правильное. Оттенки перетекают один в другой, может быть, потому, что и само понятие «добро» в исходной точке своего развития связано было именно с *д е л о м*, с тем, что составляет творческую сущность ремесленника, мастера, для которого добротность произведенной вещи связана и с красотой, и с пользой. Важна также сочетаемость с другими словами – и *добро, доброта, добрый* вдруг высветляют то или иное свое значение. Вот о чем говорится как о «красивом»: храм, подвиг святого, нива, земля, море, но также любовь к Богу, а иногда и просто девица на выданье. Все это – доброе. А вот что полезно и необходимо в жизни: дело, труд, вещь, совет, думец (советчик), свидетель на суде, но также и молчание, воздержание, наказа-

ние, обновление, весть, время и вера. И это всё – тоже *доброе*. Одновременно все это хорошо именно в той мере, в какой хорошим является красивое, полезное и добротное. Однако безусловно хорошим (когда со стороны субъекта речи в определении присутствует только оценочная характеристика) выступает чувственное восприятие, в своей конкретности определенное. Это относится, например, к восприятию запахов. *Воня́* всегда благоуханна (в противоположность к запаху нехорошему); впоследствии потребовалось уточнение: *благовоние*. Столь же неопределенны и качества, присущие воину, вождю, человеку и мужу, жене и подружию, сыну и отроку, зятю и другу, приятелю, даже разбойнику в иную минуту, пастуху и коню, врачу и мастеру, стрельцу и дружине, вину и воде, и многим другим вещам, предметам и событиям жизни, которые оценивались не по красоте, добротности или пользе, а просто как отменные по качеству, как чем-то *отличные* от всех остальных, как *хорошие*.

Сегодня только методом исключения можно определить, что имел в виду древнерусский автор, говоря, например, о *добром друге*: нужный человек? красивый мужчина? хороший человек? добрый человек? Это зависит от смысла целого, хотя форма единственного числа указывает, что в данном случае вряд ли можно предполагать значение «полезности»; форма мужского рода свидетельствует о том, что нет и значения «красивости», а все сочетание целиком (*добрый друг* – в отличие от *добрый человек*) наталкивает на мысль, что перед нами сообщение о «хорошем друге». То же относится и к сочетаниям прилагательного *добрый* с отвлеченными существительными типа *законъ, любовь* или *жизнь*, самый смысл которых не допускал варьирования грамматических форм: нет ни множественного числа, ни сочетания с другим грамматическим родом, ни точного значения слова. Любовь всегда прекрасное чувство – и, следовательно, красива, но именно это качество и делает ее отнесенность к «хорошести» постоянным признаком любви, свойством любви, неотъемлемым ее достоинством.

Из всех примеров и рассуждений мы извлекаем важный вывод: постоянное развитие первосмысла древнего корня *добр-* связано с отталкиванием его со-значений от противоположной по идее, но равнозначной по смыслу категории Благо. Добро стремится к Благу, решительно отклоняя все случайные признаки своего про-явления, и поскольку в новой, христианской по существу культуре стало оно во-площением Блага, оно и снимало с себя последовательно все признаки поверхностного свойства: указание на пользу, на внешнюю приглядность, на качественность своеобразия, на подобие Благу (но еще далеко не Бла-

го) – и воспаряет в отвлеченном значения и всеобщей положительной ценности. Это такая же духовная сущность, как и само Благо, но только в земном ее обличии. *Добро*. ,

Развитие смысла, явленное в множественности значений и связанных с ними словесных форм, есть усиление степеней отвлеченности – от пользы через красоту и добротность к невещественной энергии доброты. Так в XVII в. на место *добро́ты* (сохраняет все оттенки старых значений) приходит слово *доброта́*, с иным ударением, которое характерно для слов с отвлеченно собирательным смыслом. Это-то слово и стало выражать выработанное сознанием понятие о добром, добре и всяческой доброте. «Доброта» – отзывчивость, душевное расположение к людям, стремление делать добро и избегать зла. Это – чисто земное чувство, рожденное в человеческом обществе, среди людей и в миру, но под явным давлением со стороны идеи, которая воплощена и развита в столь же древнем корне *благ-*.

Важно отметить две особенности в развитии понятия о «доброте». Отвлеченность душевного чувства соотносится с русским разговорным словом *доброта*, а не с книжным *добрость* и не со словом *благость* (слово *благота* в разговорном языке невозможно). До сих пор проявления душевной доброты совмещены с представлением о красоте человеческой души. Напротив, то, что прежде представало как высокое, недоступное человеку Благо, превратилось в свою противоположность, потому что земные *блага́* столь же вещны и низменны, как и всякое неуемное *добро*, накопленное без разбора.

Таково народное отношение к доброте и к добру. Низменность вещного мира и отвлеченность утраченного идеала о Благе сошлись в общей противоположности к простым проявлениям человеческой доброты.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ДОБРА

Добрый человек не тот, кто умеет делать добро, а тот, кто не умеет делать зла.

Василий Ключевский

Удивительной особенностью древнерусских текстов является распространение сложных слов с первой частью *благо-, добро-, зло-*. Конечно, когда-то они появились под влиянием греческих слов, но впоследствии все чаще стали воссоздавать по этому принципу свои собственные, по каким-то причинам важные, слова. Достаточно напомнить, что и *благо-* и *добро-* одинаково передают

греч. εὐ, а *зло* – κακός 'плохой, дурной, жалкий', даже 'несчастный' и только после всего этого 'злой, порочный, подлый'. Смысловое различие между *благом* и *добром*, как мы видим, у славян свое, благоприобретенное, а противопоставление между εὐ- и κακός для славян вообще оказалось несущественным. Славянское краткое прилагательное (оно же и существительное) одновременно и наречие (*добрѣ*), и даже частица (*добро*!). Смысловой синкретизм славянского корня удачно соединял в себе все возможные в употреблении грамматические формы, и поэтому, видимо, с самого начала такой корень стал восприниматься как обобщающая по значению «приставка» к слову: *благо-нравие, добро-нравие, зло-нравие*. Освоив принцип образования новых слов самого общего значения (логического рода – лексически гиперонима), славянский язык тут же использовал его для собственных целей. Освоить же принцип было нетрудно. У славян издавна существовало удвоение корней, помогавшее создать гипероним: *честь и слава*, например, или с помощью глагола – *стрѣмиглавъ* и прочие.

Интересно, что как раз в старославянских текстах подобных образований не очень много (всего 74 слова), причем в основном они связаны с корнем *благо-*, все – высокого стиля: *благоволение , благодѣяние*, *благоизволение*, *благородие*, *благосрьдие*, – все выражают некое отношение к высшим силам; в отношении к человеку появляются сложные слова типа *доброговѣние*, *добродарьствие*, *добродие*, *доброчьстие* (обычно при греч. ἀγαθο- 'благо, добро'). Только некоторые из них – кальки, как, например, *благодать* и *благодѣть* от греч. χάρις или *добродѣтель* от греч. ἀρετή. Большинство же таких слов составлены в духе славянских сочетаний типа *добро дѣло*. При этом первыми книжными образованиями были словосочетания с *благо-*, а слова с наставкой *добро-* стали появляться век спустя в восточноболгарских переводных текстах (которым охотно подражали древнерусские книжники). Идеально-отвлеченные именования идут «сверху», от форм с *благо-*. Нежелательную, отвратную сторону бытия обозначают с помощью образований с корнем *зло-*, которые входят в оборот еще позже; прежде они были связаны не с κακός, а с δυς- (равно латинскому *dis-* в словах типа *дискреди-тация*), т. е. представлено указание на отрицание признака, который содержится в основном корне. Не указание на «зло», но отрицание «добра».

В древнерусских переводах к ним добавляются все новые речения, которые распространяются на оригинальные тексты; но в народной речи таких образований не было вовсе.

Развитие подобных сращений в книжной речи способно объяснить отношение средневекового книжника к понятиям и символам, содержащимся в таких образованиях.

Если сравнить одно и то же слово *злонравие* в переводе греческих «Хроник» (Георг. Амарт. III, 240) и в более поздних переводах отцов Церкви, окажется, что сначала это славянское новообразование соотносилось с греч. δυστροπία 'упрямство' , и только потом стало переводить греч. κακοήθεια 'дурные привычки; дурной характер'. Так же и *злодушие* при греч. δύσπνοια 'одышка' или *зломыслие* при греч. πονηρός λογισμός 'негодное рассуждение'. С самого начала «дурное», з л о, воспринимается весьма конкретно и чувственно как о т с у т с т в и е духовного, и только со временем образования с корнем *зло-* как бы подстраиваются к рядам слов с корнями *благо-* и *добро-*.

В древнерусских источниках отмечается уже до полутысячи слов с *благо-*, чуть меньшее количество с *добро-* и совсем незначительное – с *зло-*. Однако изменилось отношение к оригинальным (греческим) образованиям такого рода. В XVI в. Максим Грек, переводя тексты непосредственно с греческого языка, использовал имена существительные, прилагательные и глаголы такого рода, но уже четко различал образования от греческих слов с разными префиксами: εὐ- *благо*, αγαθο- или καλο- *добро-*, а κακο- – *зло-*. Мы уже знаем, почему так происходит. «Доброта» и «красота» теперь не воспринимаются как единственные признаки Блага; «благо» не смешивается с красотой и не ограничено внешними ее признаками.

Направляющая сила оригинальных греческих текстов становилась все более авторитетной. Пересматривается соотношение между тем, что есть Благо, и тем, что всего лишь Добро; увеличивается поле распространения того, что определяется как Зло. Устраняются все варианты и оттенки, возможные в древнеславянском тексте, все они подводятся под созданную трудом поколений книжников системную оппозицию тройственного согласия: *благо-* как идея, *добро-* как ее проявление в мире, *зло-* как отсутствие того и другого.

Благо божественно, тогда как *добро* связано с обратной реакцией человека на проявления блага, главным образом в отношении к другому человеку. Даже набожность мирянина обозначается как *доброговѣние, добровѣрьствие, доброчьстие*, здесь много слов, выражающих мольбу и пожелание, а также момент благого деяния (*добродѣяние* и пр.). *Благополучие* получают, *добротворство* творят сами. *Благообразность, благоприличие, благопристойность* – внешние формы проявления достойного поведения или приемлемого состояния, тогда как *добропорядоч-*

ность, доброчиние, добросердие не являются ф о р м о й воплощения общественного порядка или сердечного выбора. Они исходят от субъекта и устанавливаются им самим. Так определяются и *добросердие*, и *добродушие*, но при этом первое из слов – калька с εὐκαρδία, а второе – уже переработанное славянской ментальностью т о ж е с а м о е обозначение мягкости характера и наклонностей человека. *Благородие* – просто благородство происхождения (калька с εὐγένεια 'благорожденный'), тогда как *добродие* – это уже знатность, т. е., в средневековых понятиях, присущие человеку качества его социального ранга; ср. и *доброродьство*, слово, которым переводили греч. εὐεξία 'сила, крепость, здоровье' – вообще всякое хорошее состояние, и слово ἀρετή 'доблесть, мужество', которыми и определялось личное «добро-родство» человека в Средние века.

Тем не менее высшей оценки жизненных качеств сложные слова с *добро-* не дают. «Благо» обозначает самые общие и отвлеченные представления о положительной стороне дела, то, что является благом (хорошим) для большинства, если не для всех. «Добро» выражает личное отношение к тому же, оно конкретнее и уже поэтому деятельнее по сравнению с благом. Чтобы получить благо, нужно совершить добро – вот главный смысл раздвоения в понимании всякого «блага».

Собирая все известные (и весьма распространенные) формы с префиксом *зло-*, мы сразу же замечаем их отличие от сложений с *благо-* и *добро-*: они обозначают то же, но с обратным знаком. *Зловѣрьство* тоже вера, но неправильная (ересь), *злодѣйство* тоже деяние, но отрицательного свойства (преступление), *злонравие* тоже нрав, только уж очень нехороший. В древнерусском языке слова с приставкой *зло-* не совсем совпадают с современными образованиями такого же типа (хотя бы в объеме «Толкового словаря» В. И. Даля). Это различие важно, оно подчеркивает разное отношение к злу в древности и теперь. В древнерусском языке приставка *зло-* соединяется с корнями, обозначающими этические и религиозные понятия, такими, как *жизнь, страдание, вера*. Сколько бы слов такого рода мы ни приводили, вывод может быть только такой: понятия о злом противоположны понятиям о благе и никак не пересекаются с представлениями о конкретных проявлениях блага в добре. Могут быть пары типа *благочьстие – злочьстие, благожитие – зложитие* и пр., а страдание и козни вообще связаны только с корнем *зло-*. Благо и Зло – две крайности отвлеченного характера, между ними находится место и добру, но в очень усеченном виде.

Современное же представление о зле охватывает неизмеримо большее поле сознания, что и находит свое отражение в словах. *Зловѣрие*

(зловѣрство) еще сохраняются как слова и сегодня, но главное – в широком распространении слов, обозначающих не духовно-душевную, а умственно-рассудочную сферу человеческой деятельности.

В самом деле, *зловредство, зложелание, зломудрие, зломысленность, злонамеренность, злопамятство, злопомышление, злоумышленность, злоразумие, злоречие, злословие, злоязычие* и прочие подобные термины, не исключая и *злорадства*, встречаются не только в словарях. Именно интеллектуальная деятельность человека со времени, прошедшего от XV в., получала такое количество отрицательных определений, и легко понять, почему это случилось. Мысль в противоположность чувству (ум в противопоставлении душе) не пользовалась симпатиями церкви, но и сама по себе мысль, по нравственным признакам неопределенная, давала основания для сохранения предосторожности. Мысль, ум, разум сами по себе отмечены положительно, но возможность злоупотребления ими все-таки существовала и оценивалась негативно. Но – только мысль! Свободная от противопоставления *блага-добра* мысль, новая энергия человеческого существования, неизвестная в эпоху раннего Средневековья и не очень активная в Средние века, проявляла себя все настойчивее. Усиление понятия «зла» наш язык видит в активной расточительности «злой силы» – мысли, не навязанной нравственностью и не освященной благодатью.

Такой вывод – не натяжка. Древние сложения с префиксами *благо-* и *добро-* с самого начала образовались как имена существительные, независимо от того, были ли они калькированы или созданы славянскими книжниками. А имя существительное есть и м я – существенный признак, который скрывает в себе понятие или символ в законченно созданном виде.

Не то у сложений со *зло-*. Они в большинстве своем вторичны и долго существовали в виде глагольных форм или как прилагательные, т. е. обозначали не сущность как законченность идеи (в мысли), а согласно случайному признаку, который мог варьировать в широких пределах. *Злонамеренный, злонавязчивый, злопамятный*... а затем *злонамеренность, злонавязчивость, злопамятность*... Связь имени с исходным определением ощущается еще и в современном словоупотреблении; *злодушие*, например, Владимир Даль определяет как «с в о й с т в о злодушного», т. е. это либо «злой по душе», либо «от злой души исходящий». Зло переменчиво и взаимообратимо, оно постоянно раздваивается, в случае надобности и с х о д я из чего-то другого – от зла, злодея или самого злодейства. Это и находит свое выражение в поня-

тии, скрытом за словом. *Злонамеренность* – «свойство злонамеренного (у кого цель действий – дурная, злая; с умыслом делающий зло, сознательно вредящий)».

Сравним цепочку слов, образованных с помощью всех трех «наставок». Их не так уж и много.

Благодушие – добродушие – злодушие
благомыслие – добромыслие – зломыслие
благонравие – добронравие – злонравие
благодѣяние – добродѣяние – злодѣяние

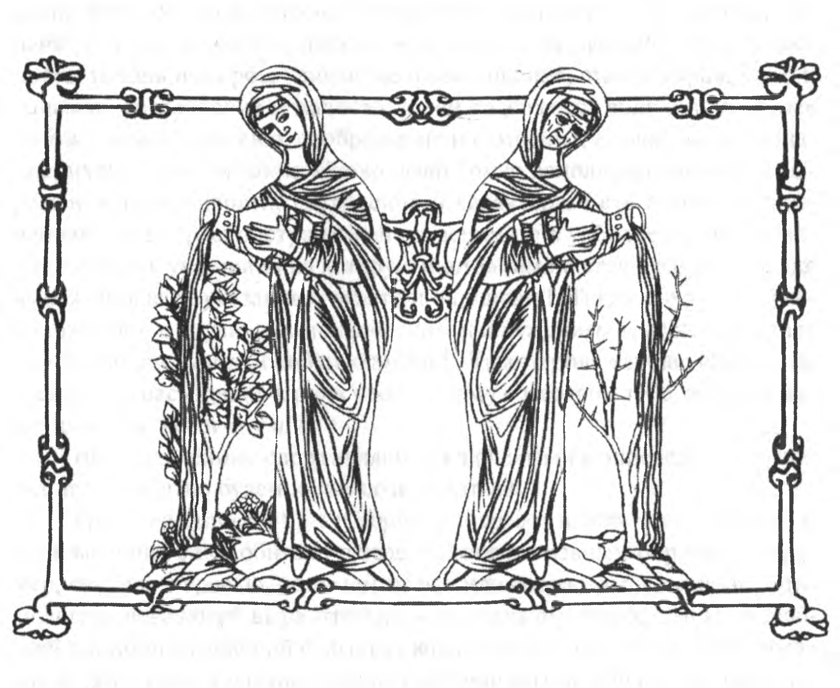
Никакие другие сложения с *благо-, добро-, зло-* не образуют столь законченного ряда соответствий. Это значит, что наша классификация по принципу выделения «души – разума – воли» отражается в языковом мышлении объективно, находит отражение в ключевых словах культуры. Возможные словесные варианты (типа *зломыслие, злоумие, зломудрие*) представляют собой всего лишь оттенки общего смысла, которые связаны именно и только с «мыслью» как воплощением «ума». Что же касается «состояний» (*благодарьствие*) или «отношений» (*благолюбие*), то характеристики «злого» тут не участвуют. Зло само по себе обрывает все связи и отношения; оно не терпит состояний, поскольку изначально деятельно, и не приемлет отношений, потому что всегда эгоистично. Оно внутренне замкнуто на себе самом, и Благо не распространяет на него своих лучей. Оно нацелено на разрыв и распад, и в этом полностью совпадает с аналитичностью мысли, всегда готовой не соединять в подобии и тождестве (как добро и благо), но различать в противоположностях. Зло и есть противоположность Благу. Только *добро-благо* и возможно в этическом поле средневекового сознания, поскольку основная установка этого бытия – жить ***по образу и подобию***. Только *добро-благо* структурируют нечто, подобное системе, потому что лишь в системных соответствиях «пустое место» не остается пустым. В ряду *благолюбие – добролюбие* отсутствует член *злолюбие*, и немедленно возникает уже указанная двусмысленность смыслового раздвоения: *любостяжание* материального характера (зло всегда материально) – или «любовь к добру духовному». То же происходит, например, и со значениями слова *доброденствие*, которое получает даже разговорную форму *доброденство*: с одной стороны, это благоденствие – покой и мир, а с другой – «красная жизнь» отдельного лица, жизнь, которая может стать вовсе не «красной» для его соседа или работника.

Если задуматься о значении тех же слов, пользуясь лишь русскими диалектными словарями, получилась бы следующая картина. В «Словаре русских народных говоров» прилагательных и глаголов, образо-

ванных с помощью наших префиксов, довольно много, однако существительных – увы! – почти нет. Да и распределяются они интересно. Образований от *благо-* нет вовсе, от *добро-* всего три (*доброрадство, доброумие, доброхот* – книжного происхождения, но в необычном значении), а со словом *зло-* образований множество, в том числе и существительных, и все они отрицательного свойства, связаны с поведением человека в его д е й с т в и я х – *зловредство, злонырство, злочасье*... Корни говорят сами за себя, и добавление префикса ничего не изменяет. В народном сознании «злое дело» сохраняет все признаки отрицательности, тогда как «злая мысль» никак не явлена.

Для книжника неприемлемы «злые» *мысли*, простой народ не одобряет «злые» *дела*.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ



ДУША И ЛИЧНОСТЬ

ДУХ И ДУША

Душа – идея и жизнь не стережет, она её тратит.

Андрей Платонов

Античное представление о душе хорошо изучено, в частности, по текстам Гомера (Рюше 1930).

Душа в жизни героев «Илиады» и «Одиссеи» не играет никакой роли, но психической силой жизни она выступает здесь в различных своих формах – аффективной, волевой или мыслительной. В душе коренятся: гнев, мужество, любовь и ненависть, дружелюбие и враждебность, печаль и скорбь, удивление и восхищение, стыд и страх, ужас и надежда, сострадание и жалость; в ней содержатся воля и внутреннее побуждение к действию, соображение и сомнение, а также воспоминание, мудрость и суждение. Слово *душа* Гомер использует также для выражения задумчивости, настроения и характера. Есть всеобщая жизненная с и л а, распространенная по всему т е л у, более всего связанная с грудью, указанием на которую иногда заменяется и сама душа для выражения всех указанных чувств и ощущений. Также с е р д ц е, расположенное в груди, метонимическим напряжением мысли предстает вместилищем чувств, особенно эмоций. Такого рода «душа» пробуждается путем насыщения к р о в ь ю, поэтому в мертвом теле, которое лишено крови, нет и д у ш и.

Все выделенные слова являются ключевыми в определении души, мы неоднократно будем к ним возвращаться.

Греческие слова ψυχή и θυμός совпадают в силу того, что воплощенные в них силы обитают в теле, действуют равным образом, например, связаны с кровью, истекают из ран или воспаряют в дыхании. Этимология слова ψυχή выразительна – это дыхание; θυμός дан как всеобщий принцип жизненной силы, как животная жизнь со страстями, тогда как ψυχή – силы душевные, осуществление жизни, ибо без нее наступает смерть. Так Гомер выражает древнейшее представление о «двух душах» – о духе и крови, что находит свое выражение и в некоторых текстах Библии. В трудах других античных авторов находим то же представление о душе как жизненном принципе, непременно связанном с кровью: жизненная сила заключена в тепле, в органическом и душевном. Значение крови как носителя жизненной энергии понятно и в Ветхом Завете, тогда как Новый Завет для обозначения живого человека использует сочетание «плоть и кровь» σὰρξ καὶ αἱμα, что соответствует древнееврейскому выражению, обозначавшему всякое живое существо гру-

бым указанием на «мясо». У христиан дух уже становится Духом и по-новому определяет соотношение жизненных сил человека. В новозаветном христианстве Логос как воплощение Бога ἀρχίτυπον уже напрямую соотносится с идеей Духа, а не души. Это именно идея, а не «вещь», тогда как душа все-таки «вещна». Душе даны страсть и мощь – интенсивность бытия, совмещенная в чувстве и в созерцании (Ильин, 6, кн. 2).

Воспарение д у х о м, сменившее истекание к р о в и, становится основным представлением в дальнейшем развитии идеи «души». Кровь истекает в землю, вздох возносится к небесам. Водная и воздушная стихии несоединимы еще и потому, что соотносятся с двумя другими, столь же почитаемыми свойствами природных сил: с землей и огнем. Отметим славянское представление о крещении, то есть освящении души духом: корень *крѣсъ* в глаголе *крѣсити* означает высекание огненной искры (в воздушной среде), тогда как западное христианство предпочитает говорить об окунании в воду (*baptisma*). Воскрешение происходит в огне – такова установка новой веры, с которой не всегда согласится язычник, для которого кровь остается важной составляющей «души».

За многие минувшие столетия представление о душе почти не изменилось, так что современный человек думает о ней то же, что думал язычник тысячу лет назад. Правда, он не представляет ее в виде огня, звезды, пара, ветра, даже червя или птицы, и менее всего – духа предков, как было тогда, очень давно, когда уподобление играло основную роль в осмыслении отвлеченных понятий ценностного порядка. Современный человек мыслит отвлеченно и потому менее конкретно. Кроме того, в древности наличие души признавалось только за человеком, затем ее существование распространили на окружающий мир (анимизм; тем самым человек признал свою связь с этим миром); наконец, уже в христианских представлениях идея души объективировалась в духе, который, как казалось, может существовать и сам по себе как сущность всякой души. Анимизм – это преимущественное верование древних славян непосредственно перед принятием христианства, он сохранялся в крестьянской среде долгое время после этого события. Такое верование возможно только в развитом варварском обществе с сильной социальной организацией. Множество известных нам косвенных данных о быте славян до XI века указывает на это. Если умерших сжигают, чтобы, очистив душу в огне, избавить ее от тела; если их оплакивают и сопровождают ритуальными убийствами живых, с тем чтобы души умерших не вернулись обратно; если возможна профессия чародея, который воздействует на душу; если живые носят амулеты для защиты от смерти и талисманы для магических действий на загробный мир; если раз-

вит фетишизм – овеществление души в виде предметов, – если все это есть, как все это и было у древних славян, мы имеем дело с верой в душу – душу человека, животного, растения, камня. Таков один из промежуточных этапов в развитии человеческого мышления. Причина вещей, движущая их сила, состоит в отвлечении от самих вещей. Язычник все-таки материалист, и для него не существует бесплотной души или всемирного Духа.

Идея Духа пришла с христианством и изменила представление о самой душе. Но «телесность» в проявлении духа – по-прежнему вне сомнений. «Духъ бо есть божественный (хоть и божественного происхождения, но) и скоро очютить (всегда поймешь, если он) от Бога будеть, якоже и бессловесное (как и все неощутимое), от аиера (от воздуха) духа имѣюще, прѣже человѣкъ разумѣюще, яже от аера бываема» (Флавий, с. 234). Именно так, дух – часть воз-духа, и «всяко дыхание хвалить» его (Жит. Авр. Смол., с. 22) «до послѣдняго издыхания» (Заповедь, с. 112), «постигну[в] его въ послѣднемъ издыхании» (Александрия, с. 72). Дух очищает дыхание, дух высветляет воз-дух, и все, что дышит, – все это кипит и пенится, нарастая божественной силой до огромных пределов, подобно тому, как «за дышучимъ моремъ» расстилаются неведомые земли (Слов. о погиб., с. 20).

Многие индоевропейские языки указывают на связь понятий о воздухе и пламени. Так и у славян *вѣтръ* связан и с *вѣяти*, и с *ватра* – а это небесный огонь, чистый огонь, раздуваемый особым образом (*ватрушка* – след освященной пищи, которую запекали на таком огне). И душа, и дыхание имели одинаковое отношение к очищающей силе огня. Самая близкая дорога умершего к предкам – костер. В церковнославянских текстах дух представляется часто и как ветер, и как жизненное начало, и как душа.

В древнерусской летописи *духъ* упоминается сначала только как синоним слова *душа*, применительно к известным лицам; впервые в 1074 г. в рассказе о смерти Феодосия Печерского: «Он же сомжеривъ очи, предасть духъ в руцѣ божии» (Лавр. лет., с. 64), ибо – «предасть душю в руцѣ божии» (63б).

Для самих славян «дух» еще не предстает столь уж связанной силой. «Исходить же духъ знойный смердящь из моря того», – пишет игумен Даниил о запахе в начале XIII в., а в конце XII в. автор «Слова о полку Игореве» говорит о князе, исполненном «ратнаго духа». Дух здесь – как бы дыхание, некоторое предчувствие, никакого отношения к Духу Святому не имеющие. Более того, непримиримый язычник к началу XV в. окончательно превратил всякий «дух» в обозначение «запаха» – *дурной духъ*.

Но представление о душе развивалось в том направлении, какое задано было ей еще в языческом мире. В XIV в. это слово по сходству функции отчасти воспринималось со значением 'совесть', даже в деловых грамотах, но после XIV в. это значение окончательно закрепилось за словом *съвѣсть*.

По славянским понятиям, душа – это пар, некий остаток животной силы, пребывает в нижней части шеи, там, где «живчик» (Гальковский 1913, с. 82). Все родственные славянским языки показывают близость в значениях слов *духъ* и *дымъ*. Греческое слово θυμός того же корня. Древнейший смысл слова *духъ*, как и в греческом слове, был прост – это и есть душа как проявление страсти, как о т п а д е н и е от телесно-вещного. Это давно известно. В своей диссертации 1848 г. Ф. И. Буслаев писал: «Только в переводе Св. Писания славяне получили более определенное нравственное понятие слов, означающих способности душевные. Так, в Остромировом евангелии [1057 г.] ψυχή переводится *душа*, а πνεῦμα – *духъ*», но и такое раздвоение основано на древнейших славянских преданиях: «вероятно, наши предки ясно сознавали значение этих понятий, когда так метко умели их употреблять, например, в Ипатьевской летописи (220): «Позна въ себѣ духъ изнемогающь ко исходу души» (Буслаев 1848, с. 66,67). В «Софийском временнике» о смерти Василия II сказано: «И видѣ Шигана духъ его отшедше, акы дымецъ малъ». Неискушенность древнеславянских переводчиков часто вводила их в соблазн выразить идею в соответствии со своими конкретными представлениями о душе и духе, и вместо слова *духъ* они легко могли употребить слово *вѣтръ* там, где в греческом было слово πνεῦμα. Можно ли точно обозначить различие между душой и духом, если и в нашем веке философ замечал, что «еще доселе никому не удалось определить различие между 'духом' и 'душой' столь ясно и однозначно, чтобы этим установлены были бы точные границы между этими двумя областями. Где, собственно, "кончается" 'душа' и начинается область 'духа'?» (Франк 1917, с. 401). Где сущность явлена вещно и где явление сущности действительно соответствует сути?

Все живое язычник сосчитывал «по головам», с принятием христианства стали считать «по душам». «Нъ уне есть мнѣ одиному умрети, нежели толику душь!» – жертвенно восклицает юный сын князя Владимира перед лицом убийц (Чтен. Б. и Г., с. 109). Метонимический перенос значения доказывает внутреннюю связь между «головой» и «душой», существующую в представлении средневекового славянина. Голова соотносится только с «душой» и никогда – с «духом». Но в воинских повестях, сохранивших многие следы язычества, «душа» соотно-

сится с сердцем. В «Сказании о Мамаевом побоище» слово *душа* употребляется только в традиционных церковных формулах, в речах Дмитрия Донского, в его молитвах, в обращениях к Богу («спаси душа наша» – 67, «из глубины душа нача звати велегласно» – 63, «от великиа горести душа своея» – 67 и др.). В остальных случаях, в том числе и относительно Мамая, «душу» метонимически заменяет «сердце»: «слышав ту весть, нача сердцем болѣти» (49), [пусть Бог] «смирить сердце врагомъ нашимъ» (53), «сердцем своим вельми слезяше» (54), «въздохну от сердца» (64), «от великия горести сердца своего» (61) и др. – речь всегда идет о душевном переживании.

Как можно судить по другим текстам, «душа» соотносится с сердцем, а дух предстает как сила. В «Хождении Антония Новгородца» «духъ же святый наполняетъ душу и сердце радостью веселия» (20, 21), а в поучениях предлагается «в показаний ближнимъ ползовати духа и силы» (Поуч., с. 103). «И поиде въ силе велице, пыхая духомъ ратнымъ» (Жит. Алекс. Невск., с. 2) – обычная воинская формула, преобразующая формулу сакральную в мирском духе. Можно быть «брату по духу», но не «по душе»; когда говорят о смерти, можно выразиться двояко: «и предасть душю свою Господеви» (София, с. 72) или «издъше духъ» (Александрия 70). В первом случае речь идет о бессмертной христианской душе (умер князь Ярослав), во втором – о смерти воина-язычника (издох). Дух как энергия силы может быть и у злых сил («духы и преисподняя бѣсы» – Александрия, с. 61). Бесноватый имеет «духъ лютъ», и вообще предстает как нечистый дух, хотя, конечно, может существовать и «Божественный Духъ». Душа может быть здоровой и чистой, но может быть и немощной, она всегда обретается «в теле» («тѣло бездушно – не душа» – Печ. патерик, с. 158), дух же пребывает «в аере», это стихия воздушная (Флавий, с. 234). Душа подчинена Духу как энергии, «убо тѣло повинулъ будеть своей души, и душю духовна духа безумью» (Авр., с. 36). Идолопоклонство исключает наличие духа: деревянные «болваны» «не суть то бози, но древо исткано без-д у ш ь н о» (Варяг, с. 355).

Душа понимается как носительница всех положительных качеств и свойств характера. Если нет души – дела уже не поправишь. «Яко ни человѣчьскаа хитрость, ни божественный гнѣвъ [не] может укорити и смирити жидовскую крѣпость (непреклонность), дондеже душу имуть» (пока не имеют души) (Флавий, с. 201).

Представление о душе также изменялось. В своем послании Владимиру Мономаху митрополит Никифор излагал традиционное церковное представление о душе: «Душа от трии частии есть, рекше силы имать 3: словесное [т. е. разумное], и яростное [т. е. чувственное], и же-

ланное [волевое]» – яростное для охранения души от злого духа, а желанное – для присоединения к Богу; и только словесное – это суть души, два других «состава» случайны и непостоянны, слишком субъективны, всего лишь «орудие души, ими же убо уклоняется в добро и зло; зане по разлучении душа от тѣла нѣсть самовластна, но словесна точию [только], еже есть разумна». Чувство, разум и воля человека в их единстве – это и есть душа. Тут замечается различие между восточным и западным христианством. «Словесное» как разум понято славянами буквально: не рассудок-разум представлен в роли главенствующей силы души, но именно «словесная ее сила». Словесная сила души – это Дух, понимаемый как Логос. Он направляет движение душ, но направляет с л о в о м, а не разумной в е щ ь ю. Возникала философская проблема отношения к абсолютным идеям-универсалиям, веры в них и доверия к ним. Восточные славяне считали их достойными доверия (средневековый «реализм»), западноевропейский ум относился к ним скептически, разделяя слово и мысль («номинализм»).

В отличие от триипостасной души, Дух един, под ним понимали «интенсивнейшую энергию в восприятии сверхчувственного» (Ильин 3, с. 346), а иногда – даже инстинкты (Солоневич 1997, с. 162), т. е. либо «идеально», либо «материально», но в общем смысле как э н е р г и ю. Душа отражает душевное переживание (и является фактом психологическим), дух же связан с творческим подъемом (и относится скорее к этике).

Духъ и *душа* – слова общего корня, но слово женского рода – *душа* – обозначало внутреннюю, в человеке живущую суть д у ш е в н о с т и, а слово мужского рода – *дух* – знак высшей благодати духовного посвящения. Понятно, почему и счет, дело механически внешнее, ведется «по душам», а не «по духам». Душ множество: сколько людей – столько и душ. Это – те самые персоны «сами по себе» (per se) – о-соб-и, индивиды, дух же един, и как таковой, он – Дух. Имя собственное всегда употребляется в форме единственного числа, в отличие от обозначения всяких неопределенных масс, будь то *ду́хи* или *духи́*.

Однако самое главное заключается в том символическом соотношении между душой и духом, которое предстает не просто в значении каждого отдельного слова, но образует глубинную сущность их смыслов, идеологически важную их з н а ч и м о с т ь. Единственность мужской («Духъ святый») и множественность женской ипостаси (например, в виде «нежных душ») всегда оставалось присущим славянскому сознанию представлением о единстве материального и идеального, **выраженным в общем словесном корне**, поскольку и сами они слиты реально, друг без друга не существуют, и только в мысли о них словно бы

раздвоены, точнее – диалектически удвоены. Существуют в единстве, но понимаются – врозь. Диалектика мысли как будто вступает в противоречие с «укорененностью» понятия в слове, но так только кажется. На самом деле слово неуклонно следует за мыслью, проникая и пропитывая собою все отенки идеи, свойственной национальному сознанию, и тем самым выставляет на свет Божий все богатства мысли, освоенные коллективным сознанием в слове.

Слово выделяется не одним своим значением, лексическим и грамматическим (например, в различении Духа и души), и не только его смысл, проявляемый в тексте, зависит от окружающих слов и момента речи. Значимость слова как общая связь всех слов и понятий в системе мысли и чувства, которыми владеет народ по праву наследства, – это тоже достояние каждого отдельного слова. Христианская символика лишь обогатила издавна присущее славянам противопоставление души и духа, создав, между прочим, и их определения. ***Душевный*** и ***духовный*** отличаются друг от друга, и это всегда осознается. А образованные от этих определений термины *душевность* и *духовность* стали символами философского содержания, но тоже понятны всякому, кто знаком со значением русского словесного корня «дух».

Душевность как явление есть общая, всем нам присущая р о д о в а я мысль, связанная со стихиями и с землей, т. е. с родиной, восходящая к силам «души», а не духа. Таково материнское чувство всеобщей связи с «душой народа», ч у в с т в о, не покидающее нас ни при каких печалях; такова она, «русская душа», о которой часто говорят, не всегда понимая ее смысл. Духовность же – это творческое проявление высшего духа в душе отдельного человека, которое формирует цельность личности в единстве чувства, разума и воли. Д у х есть ж и з н ь и л и к, тогда как д у ш а – всего лишь ж и т ь е определенного л и ц а. Дух как общая идея, со временем ставшая идеалом, ни в коей мере не «русская душа». «Русский дух» представлен в виде «русской идеи», о которой также спорят неустанно, и не только философы и поэты. «Русский дух был окутан плотным покровом национальной материи, – писал Николай Бердяев, тонко чувствуя смысл этого самого “духа”. – Он тонул в теплой и влажной плоти. Русская душевность, столь хорошо всем известная, связана с этой теплотой и влажностью: в ней много еще плоти и недостаточно духа... Русский народ, быть может, самый духовный народ в мире. Но духовность его плавает в какой-то стихийной душевности. А это значит, что дух не овладел душевным» (Бердяев 1989, с. 101). «Другими словами: вечно-женственное ей д а н о, а вечно-мужественное – з а д а н о» (Ильин, 6, 3, с. 187). По мнению самого Ивана Ильи-

на, русская душа – дитя чувства и созерцания, ей даны страсть и мощь, т. е. интенсивность (качество) бытия, ее жизненная цель – постоянное преображение собственных форм, а «жизнеопределяющие силы» ее суть «совестливый порыв», «свободное созерцание сердцем и совестью», это – «стихия огненная» (Ильин, 3, с. 73). От этого чувства, продолжает философ, разлита в нас некая душевная доброта, некое органически ласковое добродушие, спокойствие, открытость души, общительность...

Сказано несколько возвышенно и не без идеализации, но очень верно: «Душа как средоточие важнейших вопросов сердца для русского общения имеет совершенно особое значение. Если хотят похвалить сердечно милого человека, о нем говорят: «душа-человек», о человеке открытом говорят: «душа нараспашку» и т. д.» (Ильин, 6, 2, с. 400).

Своя душа, как известно, в своем теле. И ближе ее ничего нет.

ДУША И ТЕЛО

Зло в том, что душа сопротивляется Богу, а тело сопротивляется душе.

Владимир Соловьев

«Прежде всего отметим тот многозначительный факт, – писал Афанасьев, – что славяне признавали в д у ш е нечто отдельное от т е л а, имеющее свое самостоятельное бытие» (Афанасьев, III, с. 196). В противопоставлении души телу маркировано (отмечено признаком выразительного отличия) тело. Исходный дуализм чувственного и идеального заложен в любой культуре, однако христианской точки зрения присуще представление: д у ш а в т е л е («елееле душа в теле»), и это убеждение стало отправной (и весьма символической) точкой церковно-государственного строительства. На Руси церковь пребывает «в теле» государства, а не развивается вне его и тем более над ним, как католическая церковь на Западе.

Как полагают историки, именно в Средние века возникает и развивается «свобода тела» (современная демократия – это социальная, а не этическая свобода) (Федотов 1989, 4, с. 223). Интерес к «телу» как самостоятельной субстанции, отвлеченной от души, в позднем Средневековье вызвал появление телесных наказаний вместо штрафов, пыток вместо клятв, ордалий (судебных поединков, «поля») вместо аргументов как «системы доказательств». Во всех таких случаях «душа не страдает». Расплачивается тело. Чистота души – то же, что и здоровье тела: «здравъ сый тѣломъ и душю имѣя чисту» (Флавий, с. 246). Поэтому все

проявления жизненных процессов осуществляются параллельно. Нил Сорский говорит о силе своего тела и о любви в своей душе (Нил, с. 91), а Епифаний Премудрый – о пище для тела и о слове для души («словом укрѣпляема бывает душа» – Жит. Сергия, с. 93).

Энергия души – это любовь, а энергия тела – просто сила. Отцы церкви постоянно подсказывают верующему, что «космос есть человек, и человек есть космос. У обоих есть и тело, и душа» (Позов 1965, с. 100). В этом представлении душевное осквернение есть *грѣхъ*, осквернение телесное – *недугъ* (Колесов 1986, с. 99).

Такую точку зрения разделяют и русские философы. Владимир Соловьев выделял три рода грехов, и все они связаны с душевными состояниями в том же их раскладе, который известен еще со времен Владимира Мономаха: грехи чувства, разума и воли («духа»). Почитаемый на Руси Иоанн Дамаскин и другие отцы церкви полагали, что им соответствуют похоть, гордыня и гнев (Позов 1965, с. 72); у Соловьева они же представлены как похоть, самомнение и властолюбие. Душа имеет «внутреннюю цель», – говорит Соловьев, а тело-плоть такой цели не имеет, в ее владении всего лишь причина, по которой плоть существует как граница тела. Единство души и плоти – вот человек в бренном своем теле (Колесов 1986, с. 148). В языческие времена человек предстает как «сила тела», с развитием христианства он же дан как «сила души». В первом случае – обманчивая форма «личины», во втором, сегодня, та же личина предстает как творческая «личность».

В антиномии добра и зла отрицается не плотское вообще, а только «греховная плоть» – искупительная жертва всякого тела, осветленного существованием души. Лишь злое во внешнем, в материи; этическое оказывается производным от онтологического (Горский 1988, с. 112). В Писании словом *плоть* иногда обозначается всякое материальное бытие вообще («и слово плоть бысть...»), плоть вообще «животная душа», но все-таки д у ш а, еще не высветленная духом. Так понимает дело христианское Средневековье.

ТЕЛО И ПЛОТЬ

В древнерусских текстах всегда показана разница между душой и телом, но метонимически под телом понимают и плоть, отсылая к духу. Плоть в таких понятиях функционально равноценна духу, но этически противоположна ему. Разбирая такое соотношение духа, души, тела и плоти, русские философы еще больше запутывают

дело своими рассуждениями. Например, Николай Бердяев говорит: «Дух совсем не противоположен плоти, плоть есть воплощение и символ духа», поскольку «все внешнее есть лишь знак внутреннего» (Бердяев 1926, с. 46). Древнерусская традиция исключает такое понимание.

Во всех славянских языках *тѣло* – слово, обозначающее в общем одно и то же, которое передает исконное значение чего-то п р о ч н о г о (в противоположность чему-то невидимому обычно выступает в значении «камень»). Это как бы о с т о в, корпус (corpus), который обязательно должен быть облечен плотью.

Слово *плъть* родственно словам типа *плот, плыть*, это нечто «сплетенное», как плетена корзина; многие слова того же корня показывают древнее родство плоти и «плетения», например, *оплот* – плетеная изгородь. В древнерусских текстах слово *плъть* выступает и в прямом значении 'кожа; цвет кожи'.

Поверхность тела бросается в глаза и всегда заметна. Но у каждого «тела» своя оболочка: *плена* (пелена, плёнка) у яйца, *кора* у дерева, *кожа* у животного домашнего, а *скора* у дикого (у зверя), *шкура* медведя (с мехом), *щерь* тоже шкура, но бычья, *скорлупа* у ореха и т. д., а у человека – *плоть*.

Плоть на теле – это ж и в а я плоть. Мертвая плоть становится перстью, прахом и тленом. Древнеславянские переводы греческих текстов соотносят значения этих трех слов с определенными греческими: *пьрсть* – χῶμα, *прахъ* – κονιορτὸς σαπρός, *тлѣнъ* – στέαρ.

Во плоти, воплотить – выражения, сохранившие исконный смысл корня: облечь некий «остов» в видимый контур тела, живого и действующего.

Тѣло и *плъть* нераздельны. Древнерусские тексты хорошо показывают соотношение между этими словами. Говоря о мощах святого, т. е. о теле, игумен Даниил поясняет: «И ту есть гробъ Иоанна Богословца, и исходитъ п е р с т ь святаа изъ гроба того на память его; и взимаютъ вѣрнии человѣци п е р с т ь ту святую на исцѣление всякаго недуга» (с. 6). В «Изборнике» 1073 г. оба слова употребляются каждое в своем значении. *Плъть* – это σάρξ, *тѣло* – σῶμα. Исключения единичны, они могут быть просто описками.

Плъть и *душа* в единстве – материал тела, но поскольку плоть, в отличие от души, также материальна, происходит частое смешение – не слов *тѣло* и *плъть*, и не самих по себе плоти и тела, но их качеств, выраженных именем прилагательным: *тѣлесьнаго* и *плътьскааго*, см. *плътьно*, *плътьный* для греч. σωμάτων, σώματως (листы 8, 30, 33, 152, 182), т. е. «телесный», а в одном случае также *естествомь тѣлесьны-*

имь (26) на месте греч. τῇ φύσει τῆς σαρκὸς; в греческом оригинале слова σῶμα и σαρκὸς противопоставлены и как обозначения качеств.

Общее представление о взаимоотношении тела и плоти в этой средневековой «энциклопедии» (как назвал «Изборник» 1073 г. А. А. Шахматов) оказывается следующим: душа у тела, но не у плоти (59), «душа» последней – это кровь (127), как «душа» тела Солнца – свет (36), потому что как человек, так и солнце имеют тела (33); Адам создан во плоти (60), но душа ему «внушена» словом-разумом (логосом), в результате чего и после чего, собственно, и возникло его тело (36); тело – одушевленная плоть, тело противопоставлено духу (18), а плоть – его действию (30); душа – составная часть тела, противопоставленная плоти; душа воплощена в теле (31), ибо душа стремится к телу в том случае, если обладает плотскими желаниями (33). То же реальное взаимоотношение между плотью и телом представлено в других сочинениях того времени, например, в «Шестодневе» Иоанна Экзарха болгарского («эстетическим кодексом Средневековья» назвал его другой академик, Д. С. Лихачев). Вслед за авторитетными отцами церкви Иоанн говорит о «плътьнѣи немощи» (не о «тѣлесьнѣи»), и всегда подчеркивает, что каждое существо и предмет имеют материальное тело (Луна и Солнце – тоже тела), но слово *плъть* употреблено у него лишь в отношении к человеку. Это характерно для всех древнейших переводов: *плъть* – σάρξ, *тѣло* – σῶμα, но для обозначения тела находится множество других греческих соответствий: ἡλικία, ἐικών, ἐίδωλον, στήλη и др., что вызывает естественное дублирование и в славянском переводе, который стремится уточнить, какое именно «тело» имеется в виду: *икона – образъ – тѣло – стълпъ – трупъ*, но *плъть* всегда только σάρξ.

Что же касается восточнославянских памятников, то в них мы находим следующее распределение наших слов.

У Феодосия Печерского плоть напрямую противопоставлена духу («чистый духъ» – это «аггелы бесплотныа»), тело же может быть и без души, но тогда оно мертво («зане же мертвыимъ тѣломъ служите, акы мертва Господа мняще») и потому противопоставлено духу («да просвѣтится Христосъ въ души нашей и въ тѣлѣ нашемъ»). В других древнерусских поучениях отражается столь же двойственное восприятие «тела». «Богъ вложилъ есть всякое похотѣние чловѣку духовнымъ и тѣлеснымъ дѣломъ», – говорит в XI в. автор одного из них, киевский монах Моисей, и из этого ясно, что дух и тело не враждуют в отправлении физических надобностей (например, есть, пить, спать). Неизвестный по имени древнерусский проповедник в поучении на пост специально оговаривает, что «воюеть бо, – рече, – присно плоть на душю», –

и это прямым образом соответствует христианской идее антагонизма, существующего между душой и плотью, но не между душой и телом. Епископ Белгородский в том же XI в. особо отмечает сопоставимость плоти с духом, а тела – с кровью: «яко не пребудеть духъ мои въ чловѣцѣхъ сихъ, зане плоть суть, гдѣ бо суть духъ во пьяницахъ, пьяница [же] в[е]сь плоть есть», т. е. одна плоть, и никакого духа в нем не пребудет. У митрополита Илариона дух и душа совместно противопоставлены телу, а плоть неоднократно описана как вместилище, жилище, о д е ж д а духа; в таком случае все пороки связаны не с телом, а с плотью, именно плоть выходит в центр христианской антитезы, а соответствующее слово в литературном языке становится маркированным членом противопоставления *тѣло – плъть*.

Игумен Даниил слово *тѣло* использует очень часто для обозначения мощей (слово *мощи* только однажды, может быть, как ошибка переписчика) – это мертвые тела Христа, Богородицы, святых; внешнее их подобие, форма без души. То же значение слова встречаем и в древнейших русских житиях XIII в., совершенно избегавших слова *плъть*. В «Повести временных лет» 44 раза использовано слово *тѣло*, и только 10 раз – *плоть*, *плотской* (в характерных контекстах); в «Поучении» Владимира Мономаха 4 раза встречается слово *тѣло* и только 1 раз прилагательное *плотской* («плотьскыя и душевныя»). У новгородского купца начала XIII в. Добрыни Ядрейковича столь же обычно, как и у игумена Даниила, указание, что тот или иной святой «въ тѣлѣ лежить», причем об апостоле Иакове сказано, что «глава его в раке сребряне, а тѣло его лежить внѣ града», – важное указание на то, что слово *тѣло* уже имело современное нам значение. «В тѣлѣ лежить» не обязательно какой-то один святой, святые «Флоръ и Лавръ въ тѣлѣ лежатъ» – единственное исключение для двойственного числа, тогда как во множественном используется уже слово *мощи* (трижды в выражении «и иныхъ святыхъ мощи лежатъ»). Дважды Добрыня употребил и слово *плоть*, чтобы сказать, что «былъ Христосъ возвышенъ плотию на земли». Здесь указано несомненно важное отличие плоти от тела (плоть не как оболочка души, а как субстанция самого тела).

Древнерусские переводы дают более сложное представление о соотношении наших слов. «Душа бес плоти не зоветься человѣкомъ», – сообщает «Пчела» в одном из своих афоризмов; в греческом оригинале на этом месте стоит ἄνευ σώματος 'вдали от тела', потому болгарский редактор и заменяет выражение другим, более точным: «кромѣ тѣла». В другом месте той же «Пчелы»: «Не тако огнь жьжеть тѣло [σῶμα], якоже душу разлученье (в болгарском варианте «тѣлеси естьство»). Не плоть, а

тело является внешним образом человека, формирует представление о человеке. В текстах «Пчелы» отражается свойственное древнему миросозерцанию внутренне скрытое противопоставление: *плъть – душа = тѣло – духъ*. Плоть и душа «комплектуют» тело, тогда как дух по отношению к телу есть явление автономное. В таком утверждении все источники сходятся. Это ясно и из следующего афоризма, приведенного в древнерусском переводе «Пчелы»: «Мудрости не тѣлесна есть видѣнья, но веществьна» (οὐ σωμάτων, ἀλλὰ πραγμάτων), т. е. мудрость определяется не внешней формой, а результатом какого-либо действия. Для древнерусского переводчика «Пандектов Никона Черногорца» все мирское, физического мира телесное, объемлет слово *плоть*, обычное в его словоупотреблении; но болгарский редактор текста слова *плотный*, *плотский* часто заменяет словами *тѣлесный, вещный*, тем самым расширяя словесное значение (и, может быть, более точно передавая смысл оригинала). Для самого переводчика *плоть* и *тѣло* не одно и то же, он всегда их различает; например, говорит, что ярость и злопамятство – плотские качества, тогда как *тѣло* – это «вещь», что, в соответствии со значением слова *вещь*, в то время означало «осуществленную мысль» – форму действия. Сложность истолкования славянских текстов состоит в том, что на языческую «философию души» наложены христианские понятия «духа» и все эти тексты имеют дело уже преимущественно с последним.

В целом, показания древнерусских источников не однородны. В переводах несомненна зависимость от греческих оригиналов, но общие представления того времени вполне согласуются со схемой, отраженной в текстах «Изборника» 1073 г. Эта христианская схема на лексическом уровне является литературной, то есть весьма условной, поскольку в бытовых русских текстах предпочтительно употребляется слово *тѣло*, которое выступает в совокупности своих значений как синкрета-символ. По-видимому, дуализм души и плоти в древнерусском языке лексически оставался не выраженным. Это стало необходимостью чуть позже, когда пришло время разобраться с синкретизмом «души-духа».

ПЛОТЬ И ДУША

В соответствии с христианским учением, древнерусская литература развивала ту мысль, что человека нет без души (это *стерво* «труп»), но человека нет и вне тела (тогда это чисто огненная стихия ангелов). «Человѣкъ, якоже показахъ, тлѣньно животное» (Диоптра, 227), потому он и пребывает во плоти – воплощен.

Душа и плоть совместно образуют тело в том понимании слова *тѣло*, которое есть «существо материальное». Необходимо внимательно присмотреться к средневековым представлениям о человеке, поскольку, по справедливому суждению историка, «понимание культуры немыслимо без учета ее антропологических представлений» (Прохоров 1987, с. 63).

Очень популярный на Руси с XIV в. перевод греческого сочинения Филиппа Пустынника (XI в.) «Диоптра» как раз и толкует христианские представления о соотношении Души и Плоти, это как бы диалог между «наивной госпожой» (Душа) и искушенной в жизни служанкой (Плоть). Цитаты даны по указанному выше изданию Г. М. Прохорова.

Плоть предстает здесь как *берная* (бренная), способная на всякие *страсти*; плоть – «презлая», что описано в самом общем виде: отрицательная оценочность по всем направлениям жизнедеятельности; плоть создана из четырех стихий, как и все в мире, и потому «злородна» («и създа Богъ человека персть от земля»), следовательно, «и мерзка, и сквернава, и нечиста».

Напротив, душа ничего не совершает вне тела, она всегда сопряжена с плотью, от нее зависит, «дондеже привязана есть сей [именно этой, данной] плоти». Именно душа воплощается в теле, которое есть «съсудъ души». По этой причине в человеке сосуществуют и плотское как в е щ ь, и духовное как и д е я, и связь между ними, описанная чисто грамматическими средствами: «По внутреннему бо человѣку ***азъ*** паче есмь, внѣшняя же не ***азъ***, но ***моя*** разумѣвай» (236), т. е. только душа человека – это я (и ее проблемы), тогда как плоть ей принадлежит и ею управляет – ***моя*** (и ее возможные издержки).

Соотнесенность внутреннего и внешнего создает возможность не только оформления тела по «образу Божию» (это видимость идеального, выраженного в явлении Души; ради неё, собственно, тело и создано), но и постоянного р а з в и т и я характера «по подобию» того же образца. Свободная воля человека дает ему возможность избрать путь личного совершенствования в собственном творении духовной личности из физического лица. Статичная свершенность «образа» проецируется на движение душевных «сил» в конечную завершенность «подобия».

Если плоть живет ощущением и чувством, то душа направлена Духом, который в этом источнике именуется «умом» (νοῦς); Плоть говорит Душе: «Азъ зрю очима, ты же – умомъ» (220).

Чувственность плоти направлена «силами» *зрѣния, обонѣния, слуха, вкушения* и *осазанья*; чувствительность души проявляется в «трех силах умныхъ»: в памяти о прошлом, в «мечте» (воображении) о будущем и в *розмысле* (размышлении) о настоящем. В целом – это различие между миром «дольним» и миром «горним».

В совместном действии плотские и душевные силы создают три абсолютных «действа»: чувство, мысль и страсть, т. е. чувство, разум и волю как основные функции (соответственно) плоти, души и тела. Плоть «вещественна», Душа «невещественна», совместно они создают Тело, причем само слово также представлено как *тѣло*.

Соотношение плоти, души и тела в их действиях проявляется как «яростное, помысленное и похотьное», иногда «помысленное» естественно именуется «словесной душой». Г. М. Прохоров почему-то слово *похотьное* переводит на современный язык словом *влечение*, оставляя без перевода слова *яростьное* и *словесное* (с. 228, 229). Это три ипостаси Души: чувство (*яростьное*), разум (*словесное*) и воля (*похотьное*). Именно выбор в формах «борьбы», подавление того, другого или третьего, приводит человека к развитию душевных добродетелей: правда и мудрость – от «помысленного», крепость и мужество – от «яростного», и целомудрие – от «похотного». Таков важный момент в развитии нашей темы. Здесь являются, в дальнейшем развиваясь, этические ценности. Только «желания и ярости», т. е. воля и чувства разжигают пока еще робко «прозябающая страсти», чего не случается: «нѣсть сице, егда добрѣ направляет помыслъ сия» (словесной силы), поскольку разум способен одолеть греховные движения плоти, и тогда, например, «ревность и зависть престанетъ от тебе» и «любовь едина будет Тобѣ тогда, и ничьтоже ино» (с. 256, 258).

Человек, каждый человек сам по себе может победить бушующие в нем страсти – в с т р а д а н и и. Тело – место столкновения внутренних и внешних «сил», но человек «самовластен» развить в себе свойства и качества, с помощью которых можно победить в себе «злое».

В своих реконструкциях мы вынуждены пользоваться переводными текстами, поскольку они представляют нужные для описания характеристики и признаки в системном виде как законченные фрагменты нравственных установлений, которыми пользовались и которым следовали. Иначе пришлось бы по крупицам собирать сведения о том же самом по различным источникам, не всегда полным; такие источники только подтверждают, что «система» действует реально, в жизни как она есть. Переводные тексты типа «Диоптры» и создавались для того лишь, чтобы собрать в систему идей все то, что в миру множественно дробилось в своих проявлениях. Сравнение с оригиналами переведенных памятников часто показывает, что существуют различия между греческим и древнерусским пониманием одного и того же.

Например, понятно, что «ум» и «душа» в «Диоптре» отождествляются, но дальнейший выбор, предпочтение одного из символов, уже оказывается действенным: еретики избирают «ум», ортодоксы продол-

жают рассуждать о «душе». Но что гораздо важнее в данном случае: не Душа поучает Плоть, как это следовало бы из христианских установлений, а Плоть посвящает душу в тайны естественной жизни.

Следовательно, все понимается просто, как и следует понимать в жизни: на чувстве, на чувственном основаны и воля, и разум.

ЛИЦО

Идея «лица» отталкивалась от предметности реального и связана с общей антропоморфной установкой древнего языческого общества. Мир тогда измерялся «от человека», сравнением с членами его т е л а: пространство выверяли числом локтей, перстов, даже рук и ног, а то и голов. Таков был масштаб измерений, утрата которого привела к преобразованию культурных ценностей в целом. Лицо в этом случае занимало особое место. Оно было как бы главным признаком самого человека в пространстве существования, поэтому именно оно и стало впоследствии признаком этическим и эстетическим. Более того, словами *лицо, род* стали обозначать важные категории самого языка: р о д – у имен, л и ц о – у глаголов. Род, родовое всегда идеальны, представлены в символах и понятиях, а те выражаются именем. Лицо – страдательное или действующее – всегда представлено в действии и развитии, а это выражается в формах глагола. Высказано предположение, что семантически наиболее древними были тоже имена существительные, но со значением действующего лица, тогда как все прочие разряды имен из них выводились, усложняя систему обозначений (Потебня 1968, с. 82).

И это отнюдь не случайно.

Этимологически исходным является существительное *ликъ* – образованное от глагола *ли-ти*; лик – то, что отлито в форме, из-об-раж-ение, представление сущности в явленном в и д е. То, что предстает в на-лич-ии предметным знаком своего об-лич-ия, тем самым от других от-лич-аясь (ЭССЯ 15, с. 77). Отличаясь от других, лик одновременно указывает на сходство со своим при-род-ным подобием: «Вылитый папа!» – о младенце.

Отсюда двоякий путь развития значений.

С одной стороны, изменения в произношении сложных слов привели к расхождению форм *ликъ – лице – личина*, и каждое новое образование при своем появлении как бы возвращалось в глубины исходного смысла, постоянно обозначая все то, что по образу и подобию «отли-

то» в новых формах. Сначала собственным внешним видом (*лице* –> *лицо*), затем и в маске-харе (*личина*).

С другой стороны, важно указать на совокупное множество таких подобий в их единстве – и это тоже *ликъ*. «Но въ день преставлениа твоего любовию л и к ъ съставльше, възываем ти» (Печ. патерик, с. 90). Взывать монахи продолжали долго: «Да причтет ны к лику чад твоих!» (там же, 92), «не отлучи мене лика преподобныхъ!» (Жит. Авр. Смол., с. 22), «а причти мя вь ликы святыхъ мученикъ твоихъ!» (Ипат. лет., с. 208), даже «в ликъ мнишьскый сподоблен же бывъ» (там же, 704) и мн. др. Это – множество причтенных к благости за добродетельное житие. Никакой связи с «ликованием» тут нет, хотя «восторженно радоваться» и «торжествовать» причтенные к лику святых могли бы. Этот *ликъ* – звуковое совпадение со словом, давно заимствованным у германцев: готское *laiks* значит «пляска», *ликъ* – хоровод и хор как проявления ликований.

В «Ипатьевской летописи» рассказано, как князь Даниил видит архангела Гавриила: «Первый, рече, в и д ѣ н ь е м ь аки Гаврилъ ангелъ летя; сдѣ же не тако, но в и д ъ самого Господа, видъ же не свершена человека, но о б р а з о м ъ (уподобленного) человека являющаа... и л и ц е ему аки молнья... егоже в и д и н ь е м ь и Данилъ летящее л и ц е его, яко в и д ъ молъиный рещи» (Ипат. лет., 1111 г., с. 267–269). В соотношении слов *видѣнье – видъ – образъ – лице* только слово *лице* указывает на реальность «внешнего вида», в какой бы мистической степени такой «вид» ни представал. *Видѣнье* – проявление вовне, *видъ* – видимость такого проявления, а *образъ* – подобие тому, что кажется явленным. Лицом к лицу предстают лишь на-лич-ные лица. Даже Бог, которого можно узреть в молитве, является не ликом, а лицом: «Глаголю бо вамъ, яко ангели ихъ видять л и ц е воину (всегда) Отца моего, сущю на небесѣхъ» (Ипат. лет., с. 101, 101об).

В русских народных говорах основное значение слова *лицо* – «щека»; «И удари мя по лицу», затем с уточнениями: «и ударяюще в лице желѣзными руками, избиваше лице и зубы... рукою желѣзною самъ изби ему лице и браду» (Жит. Стеф., с. 96, 97). Со временем, и особенно в литературных текстах, слово *лице* вобрало в себя все значения греческого слова πρόσωπον, которому *лице* соответствовало в переводах с греческого. А это не только ‘лицо, облик’, но и ‘морда (животного)’, ‘маска, личина’, ‘лицо, личность’, ‘поверхность (чего-либо)’, а также ‘фронт, лицевая сторона’. В значении ‘ответственного за свои поступки’ слово *лицо* используется в юридических переводных текстах («Кормчая», «Книги законные», «Мерило праведное» и др.), но не в устойчи-

вых формулах, которые складывались на Руси. «Не може стати противу лицу имъ, бѣгающи же ему» (Сказание, с. 504) – лицом к лицу. «И тако ненависть вложи има (обоим), яко и в лице не хотяху видѣти друг друга» (Печ. патерик, с. 122) – тоже лицом к лицу. В этих случаях речь идет не о лице человека, как в выражениях типа «и бысть образъ лица его попуснѣлъ (омрачился)» (Ипат. лет., с. 203об, 1174 г.); «написавши свой образъ лица» (Флавий 209); «вѣдѣ образъ лиця Господа нашего» (Жит. Нифонта, с. 38) и т. д., а об «изображении» лица. Крайне выразительно указание на то, что и Бог предстает *лицом* в явлении «блага, яже уготова Богъ всемъ любящимъ его и зрѣниа сладкааго л и ц а его насыщаяся, помолися о земли своей» (Иларион, 194б).

При описании человека «лицо» – не обязательно только лицо; это – весь внешний вид, представляющий в общей картине данную личность: «Бѣ же Василко лицем красенъ» (Повесть, с. 467), «бѣаше бо душа его и лице освященно духомъ» (Жит. Стеф. Сурож., с. 81), и даже мощи могут представать *лицем* (налицо?).

Лицо – выразительная подробность человека, поэтому все определения, указывающие на различия и отличия, используют данный корень. «Время точию (только) об-лич-ить мужа правдива» (Менандр, с. 17: δεικνύει 'укажет'); «тому въспоминани съставлению обличило бы его» (Ефр. Кормч., 565: διήλεγξεν 'полностью опровергло бы'); «иже въ житии бывающиихъ обрящемъ различия...» (там же, 551: τὰς διαφορὰς «различия, расхождения») и т. д. В летописных текстах упоминание о «различии различных» встречаются весьма часто.

По той же причине указание лицевой стороны также связано со словом *лиць*: «и есть земля та отъ Иерусалима на лѣтний въстокъ лиць...» (Игум. Даниил, с. 92).

«Лицевая сторона», представленная налицо, еще в XVI в. у человека и предмета могли обозначаться разными словами. В «Домострое» глава 38 толкует о том, что, даже в страшной ярости пребывая, ни «по уху, ни по в и д ѣ н ь ю не бити», а в главе 31, где речь заходит о том, «когда подбирают лоскутки на заплату», говорится, что лоскутья следует собирать внимательно, «прибираючи в л и ц о тѣмъ в и д о м ъ», который соответствует лоскутьям уже на-лич-ным. *Видѣнье* – и то, что видно, и то, чем видят – лицо человека. Лицо, по смыслу древнего слова, есть нечто явное, явленное, поскольку и значит «внешняя сторона», а у человека это и есть л и ц о. Древнеславянский глагол *личити* означает то же, что и современный *об-личить* 'делать явным (уличать)' > 'делать подобным' > 'отмечать'. Исходное значение слова сохранилось во всех славянских языках, но переносные значения в

них различаются. Восточные и южные славянские языки развивали значение ‘сделать (быть) подобным, уподобляться’; то, чему уподоблен человек, может стать его «достоинством» или честью (с XVI в. известно выражение «сохранить лицо»). Западные славянские языки развили со-значение ‘метить, считать’ (расхождение, несомненно, связанное с различным отношением к форме «лица» у православных и католиков). Быть похожим – это одно, тут присутствует идея образного подобия; сосчитывать – это уже действие интеллектуального рода, оно связано с логическими операциями ума. Счет людей по головам, а в Средние века – по душам, сменяется тем же принципом; счет «по лицам» привился и у нас.

В русских народных говорах долго сохранялась форма среднего рода *лико*, исходная и по отношению к *лице*. Это настолько архаичная форма, что возникает сомнение в том, что она имела значение «лицо». В форме *лико* совместно присутствуют все со-значения, впоследствии выделившиеся в качестве самостоятельных словесных форм. Это, в сущности, как бы «причина» проявления неких следов, выразительных знаков различения, выделения одного из массы других. Но *видъ* и *видѣнье* – тоже такие знаки, хотя и представленные только зрению, в отличие от «лица», которое все же имеет материальные очертания конкретной в е щ и.

Множество формульных сочетаний составляют законченную грамматическую парадигму форм:

«А что будеть лице»... «лицо земли...»
Отъ лица (кого-то),
съ лица (от кого-то)
не къ лицу – неуместно
въ лицо – открыто, прямо
на лицо – в наличии
предъ лицемъ – в присутствии кого-либо
судити на лица – пристрастно
въ лицѣхъ – налицо, в наличии – и т. д.

«Вложенность» грамматических форм слова в традиционные формулы речи (штампы, идиомы, пословичные выражения) привела к тому, что после XVI в. стало возможным умственным усилием «снять» все их многообразие с конкретных выражений и в виде самостоятельного слова-лексемы представить как законченное п о н я т и е о «лице» во всех его оттенках. Образные значения и символические смыслы отдельных словоформ, рассыпанных в переводных и оригинальных текстах, были п о н я т ы (осознаны) как совокупное проявление идеального смысла. А это привело к развитию новых идей, понятий и категорий.

ЛИЧНОСТЬ

Соотношение души и тела близко касается внешних форм их социального проявления. Физическое л и ц о естественно связано с идеальными формами л и ч н о с т и.

О «личности» спорят давно и много. В. С. Соловьев полагал, что идея личности была совершенно чуждой византийскому миросозерцанию и принесена к нам с Запада; Н. А. Бердяев, наоборот, связывал мужское начало «духа» с плодотворным влиянием восточного христианства на славянские представления о «душе». Толкований много, но можно согласиться с тем, что в вопросе о «личности» и ее становлении следует исходить из того, что «личность есть неизменное в изменениях... есть качественное достижение», «личность есть прежде всего качественно своеобразная духовная э н е р г и я и духовная активность – центр творческой энергии», а «личность человеческая более таинственна, чем мир» (Бердяев 1926, с. 42). Творческая сила личного участия в деле безусловно творит личность. Но как идеи «человека» не было до развития христианства на Руси, так и идеи «личности» не было у нас вплоть до Нового времени. Человек выделяется из множества людей как физическое лицо; личность выделяется из совокупности лиц как творческое начало само-со-творения.

Каждому времени было свойственно свое представление о человеке-личности, но возникало и утверждалось такое представление исподволь в слове родного языка. Для русского интеллигента «личность» – идеал, поскольку также и «Бог есть любовь, или абсолютная личность» (Соловьев 1900, 3, с. 333), а для народа «личность» – непонятная и даже чуждая сила, *личина*, «якожде на игрищехъ въспоминание личинъ» (Жит. Вас. Нов., 554). В свое время это ощущение передал известный «ретроград» адмирал А. С. Шишков: «*Личность*, то есть пристрастие наше к самому себе или к другому лицу или человеку» (Виноградов 1994, с. 285); то есть это – форма самомнения и самоутверждения, вроде того, что приземленно иронически описывал Василий Тредиаковский в XVIII в.:

Весна возбудит всяку л и ч н о с т ь:
Задор у петуха, у курицы яичность.

В древнерусских текстах представление о личности как выделяющейся из массы о-соб-и передавалось с помощью разных слов (*человѣкъ, душа, лице, существо* и пр.), но ни одно из них не имело этического оттенка смысла. Полагают, что существительное *личность* появилось у нас не ранее XVIII в. и образовано оно от прилагательного *личный/личной*. Это предположение спорно.

Вообще, как уже сказано, каждый понимает по-своему, что такое личность. Для одного это просто особь в ряду других: стоит наособицу, существует сама по себе – *о-соба* (в русской форме возвратного местоимения: *собѣ, собою*), точная калька с латинского сочетания per se, известная и в такой передаче – *персона*. Это точное соответствие слову *лице*, а значение, которым наделяется «личность», связано с признаком с а м о с т о я т е л ь н о с т и, самодостаточности существования: представление о человеке как социальной единице (‘субъект гражданских прав и обязанностей в отношении к обществу’, «юридическое лицо»).

Для другого личность – индивидуум с присущим ему набором характерных от-лич-ительных черт; тоже от латинского слова, но уже не переведенного, а просто заимствованного целиком: *individuum* ‘неделимый’. Это точное соответствие слову *человѣкъ*, и таково первое по времени значение слова *личность*: ‘отдельное, обособленное существо, определяемое по внешним индивидуальным признакам’ («физическое лицо»). Здесь важен признак ц е л ь н о с т и существования. В древнерусской юридической литературе греч. πρόσωπον и ‘лицо’, и ‘личина’, и ‘личность’, но всегда переводится словом *лице*, хотя и с уточнениями типа «нужьная лица», «вълагаема лица», «церковная лица», «всякая лица».

И только для третьего, способного вступить в спор, это действительно уже личность в современном «интеллигентском» представлении: ‘человеческая индивидуальность [все предыдущие признаки сохраняются] с внутренней стороны, собирательное «Я» как носитель неповторимых свойств и качеств’. Такое значение слова развивается из предыдущих только в 1840–1850 гг. (Виноградов 1994, с. 272 и сл.). Оно вбирает в себя смысл слова *душа*, так что идея «человека» и идея «лица» окончательно подавляются идеей «души». Первые были заимствованы, и только эта идея – своя.

Чтобы глубже понять смысл слова в родном языке, необходимо отвлечься от привнесеных заимствований, которые поначалу влияли на со-значения нового слова. М ы с л ь рождается только в собственном слове и притом на основе собственного духовного опыта.

Так и представление о личности у каждого живущего на Земле народа вкоренено в сознание от рождения, представая словесно-образно. Проверим эту мысль на знакомых примерах.

Родина связана с р о д о м, *Отечество* – с о т ч е с т в о м, *государство* по смыслу корня – с г о с у д а р с к о й, т. е. с господствующей властью. В действительности же по своему происхождению все три приведенных слова значат, по сути дела, одно и то же, обозначая

политически властную организацию общества на разных этапах его развития. Слово-термин постоянными изменениями и заменами корней отражает исторически изменявшееся представление народа о государственном единстве и государственной власти. При родовом строе это была Родина, в Средние века, при господстве патриархальной власти, – Отечество (в высоком стиле *Отчизна*), а после XVI в., с развитием зрелых феодальных отношений господства и подчинения, – Государство. Суть остается все той же, общий смысл термина не изменяется. Во всех случаях речь идет о «царстве», о «господстве», об «империи», хотя как раз эти-то (чужие!) словечки в подсознании русского человека никогда не главенствовали, не накладывали своих смысловых оттенков на его представление о своем государстве. Понятие об империи, о царстве-государстве нам навязано путем различных заимствований, в попытках «наложить» на привычные для русского человека общественные отношения чуждые ему понятия и образы. Мы же – и во многом благодаря старинным словам – по-прежнему в Отечестве видим Родину. А это скорее «общество», чем «государство».

От таких представлений кругами расходятся родственные коренным словам смыслы. Помогает словообразование или простое изменение формы, например, по словесному ударению. В разных местах России сохранилось различное произношение слова *роди́на, родина́, ро́дина*, так что на вариантах ударения, если все три формы сложить в естественный ряд их исторических изменений, можно проследить развитие смысла, исходящего из общего корня *род-*. Человек проходит *роди́ны* – рождается, входит в семью и род – это его *родина́*, становится членом общества, т. е. своей *ро́дины*. Родина – это естественная среда, в которой живет на-род в соответствии со своей при-род-ой.

В отличие от общества, государство складывалось позднее. Но и в его обозначениях струились потоки изменяющихся смыслов, в конце концов закрепляясь за каким-то одним словом как главным. Слово *господин* обозначает одного-единственного господа, суффикс единичности *-ин(а)* на это указывает; ср. *солома–соломина, горох–горошина*, да и само числительное *од-ин*. Каждое истинно русское слово при обозначении единственного в своем роде требует такого суффикса.

Слово же *государь* происходит от старинного *господарь* – древнего славянского слова с тем же значением, что и собирательные *господь*, *госпо́да*, но только в отношении к мирскому субъекту действия. Поскольку о личности речь не идет ни в родовом, ни в средневековом обществе, в древнем роде бытует представление о «коллективной индивидуальности», которая идеально воплощала мысль о личности как части общего:

«человек раскрывается... не в прямых характеристиках, а через его отношение к другим людям» (Стеблин-Каменский 1984, с. 56). Грамматическая и лексическая собирательность служили для выражения важной категории сознания. В противопоставлении единственно-множественному и двоично-двойственному, собирательность как бы вбирала в себя всю идеальную сущность р о д о в о г о, опуская представление о виде или индивиде, образное сгущая в понятийное. Так, собирательная форма *Господь* есть синкретично-собирательное обозначение Бога, тогда как форма *госпо́да* – собирательное (но не обобщенное в отдельном слове) обозначение множества властных лиц, в частности, в средневековом Новгороде, а *господин* – мирское воплощение власти в единственном числе, которое и появилось уже в сокращенном произношении прежде священного слова: *господарь –> государь*. Государь стоит во главе государства поначалу просто как хозяин, владелец своих имений; он – владыка, то есть, по смыслу исходного слова, именно госпо-дарь. Все ему подвластные свободные члены общества тоже являются государями, но уже в отношении к более низким степеням социального ранга, которые, в свою очередь, именуются тем же словом, но уже и вовсе в бытовом сокращении: не *господарь*, а *государь*, не *государь*, а *сударь*, не *сударь*, а как бы *здарь*, и не *здарь* вовсе, а просто *с* (как в выражениях типа «слушаю-сь», «извиняю-сь»). Подобные глагольные формы потому и ощущаются сегодня как лакейские, что в них редуцирован до предела, до унизительной подлости, смысл равноправного отношения, имевшийся в исходном слове *господарь*.

Такая цепочка словесных форм выстраивается со временем, а за нею проглядывает смысловая глубина исходного корня, оказавшегося способным породить бессчетное количество значений и форм, но, в свою очередь, и постоянно подпитываемого содержательным смыслом производных слов. Язык – не плоский словарный лист, это глубина и пламя – недостижимая для разума бездна, которая неустанно творит новые смыслы. Назначение культуры состоит в том, что она не отменяет прошлого и прошедшего, на прошедшем крепятся идеи и понятия будущего. Старое представление о государстве остается в сердце как символ, единящий нас с предками. Родина – земля твоей матери, Отечество – земля твоего отца. Чем древнее корень родного языка, тем устойчивее и народ в своих представлениях о жизненно важном.

Именно в таком ряду стоит и понятие о личности.

Усложнение представлений о человеке в развивающейся общественной среде тоже вызывало всё новые формы слова, образованные от старинного корня. *Лик* – это корень. «Лик» понимается как идеаль-

ный прообраз, как то, с чем можно сравнить свою жизнь: со святым, с героем, с близким другом, не раз спасавшим тебя от бед. Реальный о б л и к его – уже не лик, а л и ц о («важное лицо», «знакомое лицо»), но если вдруг, пожелав от-лич-ия от других, примет лицо не свойственное ему о б л и ч и е, тогда возникает уже личина, то есть «фальшивый образ лица» и искаженный лик, разрушающий внешнее обличие и внутренний облик – кого?.. конечно же, л и ч н о с т и.

Так туго сплетены в общий узел значений все смыслы когда-то единого корня *лик*. Строго системно они соотносятся друг с другом и точно выражают сущность всякого человека, у которого, конечно, есть и лицо, и маска-личина, и идеальный лик, почти незаметный за всей суетой жизни. Понятие о личности составлялось из множества подобных, очень конкретных образов и представлений: о лике, о лице, о личине, об облике и обличии, а сверх того, и из связанных с ними напрямую образа, прообраза, даже образины – тоже своего рода маски-личины, пугающей уродливостью своей.

Русские философы всегда осознавали троичность нераздельнонеслиянной сущности идеального лика, физического лица и социальной ее роли, т. е. личины. В полном виде ее описал П. А. Флоренский.

Накапливаясь в расхожих выражениях речи, все частные обозначения, с различных сторон представляющие человека в его качествах и действиях, со временем собрались как бы в общий семантический фокус, выделив в качестве смыслового инварианта присущий им всем общий признак «личность». «Личность» есть и особность особы, и отделенность особи, и выразительность личины (социальной маски), и внутренняя сила таланта или дара – л и к а. Личность как собственный образ человека выражает в нем единство духовно главного, то есть неизменность *ли́чного*, и физически внешнего, меняющего свои оттенки и краски (обозначалось тем же словом, но с другим ударением: *личнóй*), в таком об-лике воплощая идеальность лика и реальность лица, иногда – в целях защиты от постороннего взгляда – прикрытых маской личины; современные психологи понимают «личину» как «ролевые функции человека в деятельности и в коммуникации», т. е. как способ его поведения в обществе.

Различие между конкретным «лицом» и идеалом «личности» установилось довольно поздно, и это видно, в частности, на изменении грамматических форм языка. Например, первоначально всякое притяжательное прилагательное предполагало «значение особи» («лица») и тем самым выражало личную притяжательность (Потебня 1968, с. 403). В древнерусских текстах часты выражения типа «сынъ Владимирь»,

«зубъ звѣринъ», «свѣтъ мѣсячь», «капля дъждева»; обилие суффиксов притяжательности позволяло выделять конкретные данные глубоко индивидуальных объектов высказывания, не обобщая их признаком всеобщности: *зубъ звѣринъ* – именно этого зверя, а не всякий вообще звериный клык. В отношении к «личности», поскольку она в известном смысле мыслится идеально, и только, – в отношении к ней такой конкретности выражения принадлежности мы не находим. Даже когда речь идет о русских фамилиях, также образованных некогда с помощью притяжательных суффиксов, имеются в виду не «личности» вообще, а принадлежащие к данному семейству «лица».

Личность – не биологический и не психологический, а духовно-этический идеал, творчески созидающий в своих действиях те свойства, которые присущи с в о б о д н о м у человеку. Это не исчисление нерасчлененных множеств по «головам» и не счет собирательно по «душам», а осознанное выделение одного-единственного, чем-то особенного, в том смысле, какой присутствовал в значении древнерусского слова *изящный*: из массы подобных «изъятый». Заметим: это человек, не вольный в личных своих предпочтениях и поступках, а только свободный в допустимых обществом правилах; личность должна быть п р и л и ч н а. Понятие о личности – достижение Нового времени. Это своего рода плод длительной эволюции нравственных устремлений человечества в его поисках идеала.

В народной среде, как уже говорилось, до недавнего времени «личность» осуждалась как надуманность, как тип реально не существующего «лица». Впрочем, так было не только в народе; любой здравомыслящий человек понимает, что «личность» – всего лишь самоназвание особо самонадеянных лиц, приписывающих представителям своего круга высшие знаки нравственности. Знаменитый психолог академик В. М. Бехтерев утверждал, что личность есть раба обычая и формы, выработанных обществом, неважно каким образом: путем подражания («сам язык есть подражание»), внушения (каждое понятие-идея есть внушение) или убеждения (ибо такое понятие получает свое определение в слове-символе) (Бехтерев 1921, с. 115 и сл.). «Личность постепенно освобождается от уз: семейных – общественных – государственных отношений и пр. и становится самоопределенной», но определяемой не на деле и даже не в идее, а в языке, в с л о в е.

Идея личности вызревает в общественной среде. Целое осознает свои части. На Руси представление о личности амбивалентно, потому что в различной социальной среде она оценивалась прямо противоположным образом.

«Еретики» с конца XIV в. противопоставляли «мое *я*» и «общее *мы*» – это предпосылки к развитию представлений о личности.

Идея личности в полной мере требует, например, моногамии – в древнерусском обществе долго существовало двоеженство, отмененное к XIV в.

Психологические оттенки личного поведения и право выбора в поступках разрабатывались в пустынножительском уединении, в полном отторжении от всех социальных отношений, поэтому и в житиях святых личное «дано в тонких чертах, в оттенках... Индивидуальное открывается лишь на отчетливом фоне общего» (Федотов 1989, с. 6).

Но, может быть, правы Гизо и Лейбниц, полагавшие, что «чувство личности – самостоятельности человеческой в свободном ее развитии – в европейскую цивилизацию было внесено варварами-язычниками»: оно не было известно ни римскому миру, ни христианской церкви, ни большей части древних цивилизаций (Гизо 1905, с. 42). Варвары вообще лучше христиан, «так как у них нет ни корыстолюбия, ни властолюбия», «у нас больше хорошего и больше дурного, чем у них. Дурной европеец хуже дикаря: он рафинирован в зле» (Лейбниц 1983, с. 91). Суждения В. М. Бехтерева удостоверяют справедливость сказанного историком и философом, однако термины следует уточнить.

«Индивидуум», «человек», «душа», «личность» и другие понятия, выраженные в словах, затрудняют понимание того, о чем говорим. Все подобные слова выражают одно и то же, но в разных аспектах предъявления «личности». Соответственно и оценка оказывается разной. Есть «индивидуальность», но есть и «индивидуализм». «Человек – это звучит гордо» – но и «всякие темные личности» тоже окружают нас. Всмотримся в туманную даль времен, прежде чем сделать окончательный вывод, оглядимся вокруг: как было – и что есть.

Последовательность развития идеи ***гражданской личности*** в образовании терминов *ликъ –> личина –> личность* соответствует последовательности развития общекультурных, в конечном счете – этических представлений об общественной среде, например, представлений о «действительности» или «реальности». В сущности это есть процесс кристаллизации идеи отдельной человеческой индивидуальности в определенный исторический момент.

Логика развития индивида от «лица» до «личности» – это становление этических норм в социальной общности. «Физиологически» индивид в *животе* своем обретает цену в общественном (в *житии* своем) при ориентации на культурно-этическое (в *жизни* своей). На литературных средневековых текстах Д. С. Лихачев показал последовательность в осмыслении развивающихся черт личности (Лихачев 1958).

В эпические времена Древней Руси, до XIII в., стиль «монументального историзма» представляет человека как частицу своего класса и своей среды; здесь описываются конкретные действия, а не психология их переживания героем. «Эпический стиль» того же времени характерен для народной литературы. Психологических деталей нет и здесь: этикетность поведения героев, формульность их речей, проявление чудес как возможности показать, что за ними скрывается некое душевное движение, – вот особенности этого стиля.

«Экспрессивно-эмоциональный стиль» XIV–XV вв. в художественном описании допускает отдельные человеческие чувства. Страсти, сами переживания в своей новизне, казались огромными; их только что «открыли» в литературе, связав с определенными жанрами, например, с «житиями». Такие переживания обобщаются до символических, заслоняют собою самого человека, субъекта переживания. Одна и та же страсть описывается сразу с нескольких точек зрения и с помощью разных слов, так что в их разноцветье кажется, что страсть подавляет своей безмерностью и мощью. Конечно, возможны и тонкие психологические детали, на которых предметно показано все переживание целиком, но такие детали содержатся в образном значении использованного слова, это не психологическая подробность поведения. Когда юный князь под ножом убийцы восклицает: «Не дѣите мене, не дѣите!», – он не молит о пощаде, а в традиционном выражении просит его «не трогать, не касаться, оставить в покое» – независимо от того, каким может быть этот покой. Нерасчлененный смысл старинного корня одновременно указывает и на князя-жертву («не прикасайся!») и на убийцу, который «делает» согласно повелению (*дѣ* – говорить, касаться).

С XV в. психологическое описание распространяется уже на достоверно исторических деятелей; с тонкими подробностями описываются последние дни жизни Пафнутия Боровского (Колесов 1986, с. 103–105) все, что мы знаем о характере Ивана Грозного, также описано в текстах его времени. Возникает попытка выработать единую точку зрения на всю совокупность человеческого поведения в заданной социальной среде. С XVII в. «портретные описания» уже не просто дают личностные особенности героев, но и о ц е н и в а ю т их. Другими словами, то, что в Древней Руси представало фрагментарно, кусками, не сведенными в систему, сначала было выработано в единство человеческого характера, было открыто «лицо», а затем подвергнуто отчуждению от конкретности существования и в идеальном виде стало оцениваться как «личность». К середине XVII в. соотношение «лика», «лица»

и «личины» уже сложилось и стало всем понятным, хотя и не обрело еще собственных форм выражения. Однако обобщенный «портрет» того или иного «характера» уже может быть дан с определенным «настроением» автора.

Вот протопоп Аввакум, в текстах которого нет ничего случайного, ни слова, ни мысли, говорит о «жене-прелюбодейке» (страстной женщине?):

«А прелюбодейца белилами-румянами умазалася,
брови и очи подсурмила
[традиционная раскраска:черно-бело-красное],
уста багряноносна [усиление цветовой гаммы до символа],
поклоны ниски – словеса гладки,
вопросы тихи – ответы мяхки,
приветы сладки – взгляды благочинны,
шествие по пути изрядно [«идет как пава!»],
рубаха белая, риза красная, сапоги сафьянные...»
[возвращение к сакральной раскраске]
(РИБ, т. 39, с. 541, 542).

Здесь *лик* дан в движении, идеальная сущность описана с помощью ритуальных формул этикетного обхождения («поклоны... благочинны»), все это сплошное притворство; *лицо* представлено во внешних проявлениях (походка, одежда), а *личина* описана с особым сарказмом: боевая раскраска женщины представлена как ее маска, которую именно в сочетании «черно-бело-красное» современные психологи определяют как «повышенно сексуальную». Идеальные качества «лика» в зазоре между реальными «лицом» и «личиной» становятся фальшивыми. Естественно, что у Аввакума отсутствует назидательность прямой оценки: оценка дана в подтексте, выражена теми словами, которые описывают внешность героини.

Если вернуться к отмеченной уже триипостасности сущего как основной модели развития всяких идеальных символов, распределение (и логика развития) основных терминов станет понятной.

«Понятие» о духе и душе определяется уже не столько отношением к реальности, которая осмысляется и воспроизводится в словах, сколько системой соотношения различных уровней сознания, отмеченных в русском слове. «Дух» определяет духовность, творческий подъем личности, тогда как душа соотносится с проявлениями душевности и является фактом психологическим. Единство материального и идеального в сознании удваивается и, по закону средневекового «реализма», предстает как явление и сущность. То же можно сказать о «житии» и «жизни», о «лице» и

«лике», о «теле» и «плоти», о многом другом, что подлежало этическому осмыслению и оценке в н о р м е. Ибо этическая норма идеальна и должна быть представлена в идеальной сущности.

Но, кроме «реалистской» позиции сознания, существует еще и «реальность» жизненного пространства, которая как раз и определяется всеобщим масштабом Троицы: физическая, социальная и духовная жизнь хоть и идут параллельно, но связаны друг с другом. Живот, лицо, плоть отражают физические характеристики человека; житие, личность, душа ориентируют в социальных его проявлениях; жизнь, лик, дух как бы отражают высокие потенции его духовного существования. Есть существование, есть существо и есть сущность в проявлениях всех жизненных установок.

Такова модель средневекового восприятия мира, которая диктует все изменения в идеях, в понятиях и в словах.

ЧЕЛОВЕК И СИЛА

В различных источниках мы найдем сведения, согласно которым за 600 000 лет, что на Земле существует человек, родилось около 80 миллиардов людей, дожили до зрелого возраста около 30 миллиардов, дожили до преклонного возраста (70 лет) не более 300 миллионов, причем половина этих людей живет в наши дни. Однако в динамике развития были явные разрывы. Например, в первом тысячелетии новой эры прирост резко замедлился, население планеты стало резко сокращаться (в это время оно не превышало 200 миллионов), и этот процесс продолжался в связи с тем, что в результате переселений развивались моровые поветрия, да и войны способствовали тому же.

Не очень многим отличалась от этого история славянских народов.

Историческая судьба славян в древности была относительно удачной. В бурные века мировых катаклизмов и массовых миграций они отсиделись в припятских болотах и на склонах лесистых Карпат, в лесной глуши верхней Волги, в заброшенном озерном краю Севера, рядом с мирными племенами прибалтов и финнов. Это время называют доисторическим, поскольку, действительно, история писалась на полях сражений в Европе, и охочие до чужого добра восточные орды волна за волной накатывались на оскудевшую людскими ресурсами Европу, как голодный пес набрасывается на кость, брошенную у дороги.

Славянская кровь отстоялась и вызрела в природных циклах развития жизни, но малый опыт сражений с захватчиками поначалу вредил нашим предкам. Они доверялись соседям с таким добродушием, какого, обладая им сами, ожидали и от других, не понимая еще, что люди могут быть такими же хищниками, как и звери. В результате они сполна испытали и горестный плен, и рабство на всех невольничьих рынках. До сих пор в европейских языках слово, обозначающее славянина, сохраняет значение ‘раб’ (ср. англ. *slave* и др.). (Между прочим, это одна из причин, почему на Западе легко убедить обывателя в мысли о «рабской душе» славян.)

В результате – дымы пожарищ, разграбленные дома, угнанный скот, тягость даней различных «обров» и даже первое по времени иго – хазарское, пришедшее из бандитского царства, исповедовавшего иудаизм.

Славян спасло для истории соединение двух разнородных сил: расхождение в этносе и сгущение в государственности. Рост народного тела и зрелость народного духа.

Пустынные степи Паннонии, северные Балканы, озерные пустоши Приильменья влекли к себе славян из родового гнезда. Опустошенные в войнах земли требовали приложения рук. Эти руки нашлись – и славяне мирно колонизовали пространства, постепенно распадаясь на ветви племен: восточные, западные, южные славяне расходились в вере, в обычаях, в нравах – и чуть-чуть в языке.

Но там, где они осели, сохранялись другие традиции, иногда там приходилось вступать в стычки с противником. Земледелец становился воином, и очень хорошими воином. Гвардейцы византийского императора – это высокорослые, статные, белокурые люди с Севера – *Русь*, собирательное имя, которым тогда называли и скандинавов, и славян, и финнов, – всех, кто понимал, что без меча не сможет по весне вонзиться в землю *орало-соха*.

Объединяясь в содружества, племена создавали свои государственные объединения, а государство – это уже власть, это сила и общая вера. Святослав мечом добывал свободу от Хазарии, его сын Владимир создал государство, приняв высший титул хазарского царства: *каган земли Русской*.

Теперь уже не племена и роды главенствуют в ткани народного Тела – человек становится смыслом и целью государственного строительства. «Варварскому сознанию, – пишет историк, – чуждо представление о человеке вообще; не то чтобы такая абстракция была ему недоступна – она не имела реального смысла. Человек – это всегда конкретный представитель определенной социальной группы, обществен-

ного статуса, присущего данной группе, и от этого статуса зависит общественная оценка человека» (Гуревич 1970, с. 136). Общественной оценкой определялось положение человека, формировалось его нравственное поведение, которого от него и о ж и д а л и, что, в свою очередь, направляло действия каждого – он просто не мог вести себя не так, как следует, н е д о с т о й н о. В противном случае он становился изгоем, выброшенным из жизни, воспринимался как оборотень, и каждый мог расправиться с ним. Тоска такого изгоя по связи с определенной общественной средой, в пределах которой он мог бы стать человеком, слышна в грустно-веселых прибаутках Даниила Заточника в конце XII в.

Собирательное имя *сила* выражает веру в то, что объединяет людей в сообщества, принадлежность к которым и делает каждого их члена ч е л о в е к о м.

Владимир Даль определяет «силу» по-русски: «Источник, начало, основная (неведомая) причина всякого действия, движенья, стремленья, понужденья, всякой вещественной перемены в пространстве, или «начало изменяемости мировых явлений» (это слова славянофила Хомякова)». В этом определении важно каждое слово. Сила – неведомая, но основная в и н а любого дела, понуждающая к деянию, не зависящему от желания человека. Это сила массы, нерасчлененной множественности лиц, совместно составляющих некое сообщество, физически или духовно родственных. Этимологически *сила* есть «материальный предмет, гибкий шнур, природный или рукотворный, предназначенный нести нагрузку, выдерживать натяжение, затем название передалось самому натяжению, физическому, но имеющему способность втягивать в метафизическое» (Мурьянов 1982, с. 54). Первоначальное значение этого слова у славян отмечено в обрывках рукописи X в., в «Киевских листках», там *сила* соответствует латинскому слову *virtus* ‘мужество, храбрость’. Средневековое представление о «силе» также известно: это проявление творческой силы богов, что и воспринималось соответственно: «старославянское *сила* имеет, подобно греч. δύναμις и такое – не последней важности – значение, как ‘чудо’ (Мурьянов 1982, с. 56). Греческое слово многозначно, но общим его смыслом является ‘способность или возможность могущества и власти’ – ценность, выше которой нет ничего. В старинной былине о Святогоре показано отношение русского мира к «силе». Физической силе богатыря, и «*virtus'у*» его, и «δύναμις'*у*» противопоставлено нечто, чего ни одолеть, ни сокрушить нельзя. Ибо можно сказать, например, «сила духа», но «мощь духа» представить невозможно.

«Сила» идеальна, тогда как «мощь» реально телесна. Мощь действительна, если воз-мочь, чтобы пре-воз-мочь, тут явлена модальность возможности. Сила всегда предстает как модальность необходимости. Это силки, в которые попадает человек, потому что сила принадлежит не ему: сила – общая энергия всех. Одному она «не по силам», один действует «через силу» уже просто «в силу» качеств всеобщей силы.

Этнологи давно обнаружили, что, согласно представлениям древних, жизнью и поступками людей управляет безличная сверхъестественная с и л а. Она наполняет мускулы крепостью и помогает бороться с врагом. Такая Сила познается в сравнении, сильным считается тот, с кем совладать невозможно. В родственном славянам литовском языке *siela* значит ‘душа, дух, чувство’. Это уже не безлично неопределенная *мана* (как называют ее этнологи по имени «силы» у полинезийцев), а ощущаемое живым существом одухотворение в деле. И умирающий Святогор передает свою исполинскую силу, свой дух и мощь Илье Муромцу. Нагляднее, чем в этой былине, трудно изобразить материализованное о щ у щ е н и е силы.

В древности материальным воплощением «силы» был камень, а в железный век (нас он и интересует) – железо. «Воплощение» изменялось в связи с развитием материальных с и л в обществе: «громова стрела» русских деревень (например, метеоритного происхождения) как брошенная с небес «сила» – она ведь каменная, но к а к бы и железная; камень Алатырь, без которого не обходится ни один народный заговор, в особенности заговор «на кровь», тоже сам по себе «камень», однако полезный, обладающий силой железа. Все функции камня перенесены на железо, но камень по-прежнему считают «чистым железом»; священные топорики делают на Руси из камня, священный огонь высекают камнем.

Отчасти и христиане позаимствовали у язычников эти обозначения. «Силы небесные, силы нездешние» – все эти силы суть безликие помощники Бога, которым позволено общаться с людьми и тем самым, быть может, «влиять им» (вливать) духовную энергию. Христианское понятие «души» стало своеобразной противоположностью языческому представлению о «силе».

Последовательность развития разных со-значений слова показана в исторических словарях: ‘племя, народ’, а с XII в. и ‘войско’ (воинская сила) как часть народа; затем метонимически, переносом от целого к части, возникает обозначение ‘способности живых существ быть жизнедеятельными’, а жизнедеятельность многообразна: это и ‘могущество, власть’, и ‘насилие, принуждение’, и ‘могущество природных стихий’,

быть может, и Бога ('власть духовная, сила воздействия', как это представлено в древнерусских Евангелиях, или 'проявление сверхъестественной силы', как это дано у Илариона Киевского), а отсюда, от идеи власти и мощи, возникли такие производные, как 'богатство, сокровище'.

В воинских повестях «сила» обычно понимается как враждебная («вражья»), собирательно отрицательная масса, неодолимая по причине своей неизвестности. В «Сказании о Мамаевом побоище» это слово употребляется часто, в основном по отношению к войску Мамая или его союзников. Мамай, «перевезеся великую рѣку Волгу с всеми с и л а м и... и ина же многы о р д ы к своему великому в ъ и н с т в у съвокупи» (Сказание, 44, ср. 47). «Великую силу татарскую» невозможно представить в ее конкретном виде. Это черная тень на солнечном диске, страшная в своей неопределенности.

Наоборот, войско Димитрия, в зависимости от момента действия, предстаёт в изменчивом облике частных именований, таких, как *полки, сторожи, войско, рать*, а представляющие их воины, также в различных описаниях и в противопоставлении к вражеским «силам», именуются как *храбрии, удалые витези, ведомии поляницы, ратницы* и, конечно, *добрии воини*. Отвлеченность «силы» на фоне видовых ее проявлений у «своей» стороны перекликается с известным выражением, вложенным в уста Сергия Радонежского: «А о велицей силе не помышляй, яко не в силе Богъ, но в правдѣ» (61). Потому-то и говорит воевода Боброк своему князю: «Сила бо святаго Духа помогаеть намъ!» (71). В «Житии Сергия Радонежского», там, где говорится о нашествии Мамая, также использовано слово *сила* («*на съпротивныя силы», «Мамай идет с татары с великою силою*» и пр.), и тоже в отрицательном смысле, поскольку с действием силы связано «насильство сиротъ». Сила всегда безмерна, и в этом «Житии» находим почти рядом два утверждения: «В ы ш е м ѣ р ы моеа есть дѣло» – «в ы ш е с и л ы моея дѣло бысть» (11).

ВОЛЯ

Двуединство понятия о «воле» в Древней Руси создавалось обычным тогда наложением христианских представлений на коренные языческие. С одной стороны, это высшая власть, неземное хотение («Божья воля»), а с другой – рок и случай, веление судьбы, но общим является то, что причастность к ним требует от человека осо-

бых свойств и ощущений, одновременно делая его и выше, и значительнее, поскольку именно через него, через конкретного человека, свершаются воля Божья или предначертания судьбы. В древнерусских текстах христианское понимание воли соотносит волю и власть, языческое сопрягает волю и рок; первая сила идет извне и проявляется «самовольнѣ», вторая, языческая, тоже внешняя сила, но она неотвратима, и человек уступает ей «добровольнѣ». В отличие от свободы, которая всегда есть *свобода выбора* в ряду «своих» и идет от мира, устремляя человека вверх, воля, наоборот, идет сверху вниз, представляя собою *свободу решения и действий*. Все Средневековье представляет собой арену борьбы человека за право решать свои проблемы самому и действовать по личной воле, то есть совместить воедино свободу и волю. В отличие от свободы, всегда реальной и социально оправданной, воля – понятие нравственное. Отчуждая себя от свободы общины, средневековый человек постепенно проникался сознанием личной воли как воли, которой тоже положен предел. Этический характер проблемы таков: каковы пределы допустимости личной воли для представителей разных групп социальной иерархии?

Нравственная же с и л а воли проистекает от повеления управить дело вольно, т. е. свободно. Это не личное желание человека, направленное чувством, и не хотение, которое возникает как результат размышления. Воля именно сила души, о которой мы уже вели речь, и потому не случайно философы понятие о воле сопрягали с какой-то «силой»: силой ума (Аристотель) или просто с силой стремления (Лейбниц). Языческая «сила воли», а также христианская «свобода воли» ставят знак равенства между свободой и силой. Модальность их осуществления в воле и есть свобода действия – одно из проявлений личной воли. Как награда или расплата приходит тогда удовольствие или боль – различные «аффекты воли» в осуществлении внутреннего состояния «хочу» (Соловьев 1988, II, с. 59).

Однако для средневекового человека, и славянина в том числе, нравственное определяется не разумом и не волей, а чувством; прекрасно иллюстрирует это весь курс «Лекций по русской истории» В. О. Ключевского (см. III, с. 373). Ощущение воли и переживание в воле направлены внешней силой. Такую силу можно собирательно называть «Божьей волей» или как-то иначе, но поскольку «в языке роднятся представления свободы и счастья», то для русского человека «воля есть именно завидная доля» (Потебня 1989, с. 208); метонимически свобода воли понимается не как выбор, а как удача. Витязь на распутье – символ воли, которой подчиняется всякая сила. Физическая сила служит силе духовной.

О свободе воли еще в X в. размышлял Иоанн Экзарх: это – всего лишь «самовластие человека», та сила д у ш и, благодаря которой человек, «познавая добро и зло, склоняется вправо и влево» (Шестоднев, л. 4а). Таково традиционное понимание свободы воли, согласно которому разум может определить правильное направление действий. Самовластного человека русские еретики с конца XIV в. определяют «самовластьем души», отрицающим Божественное предопределение.

В какой мере такое представление о силе является возвращением к язычеству, сказать трудно. Когда в середине XIX в. знаменитый славист Шафарик описывал пять коренных черт, которые «составляют основу славянского характера: религиозность, трудолюбие, невинная и беззаботная смелость, привязанность к родному языку и миролюбие», – он выражал ту мысль, что славянам присуще как бы отсутствие личной воли. Славяне «безвольны» в привычном для Европы смысле, где воля понимается как злобное насилие над другим. У славян же пределы воли не распространяются на другого «самовластного» же человека. Воля не предполагает живого объекта волеизъявления, лица страдательного, даже в том случае, когда на него направлено (как часто говорится в церковных текстах) изволение или *доброе дѣяние*; при греческом ἀρετή это можно понимать и как *нравъ добрый* (Евсеев 1897, с. 92).

Личная воля и безличная сила пересекаются в свершении. Родство с литовским *siela* ‘душа, дух, чувство’ показывает, что сила есть одухотворенное чувство в модальности возможного. Здесь сила уже не физическое проявление личного самоутверждения (в соответствии с греч. δύναμις), но духовная энергия. К слову сказать, исконное балтославянское **seila*, родственное корню *сѣ-яти, сѣ-мя*, означало способность к излиянию мужского семени, но смысл слова впоследствии разошелся прямо противоположным образом: в литовском *sëla* ‘бессилие, слабость’, в славянском – *сила*, т. е. совсем наоборот. Но христианизация понятий о силе и в балтийских языках показывает, что это уже не безличная неопределенная мана полинезийцев, а о щ у щ а е м о е живым существом одухотворение.

Русская сила – это былинная «силушка по жилушкам». Умирающий богатырь Святогор свою исполинскую силу передает Илье Муромцу – это дух и мощь, Илья от нее прогибается, по колени в землю уходит, потому что крепка эта сила и ему еще – не по силам. Материализованное ощущение природной силушки передано здесь очень образно. Это некое семя жизни, которое приводит в движение все вокруг, явля-

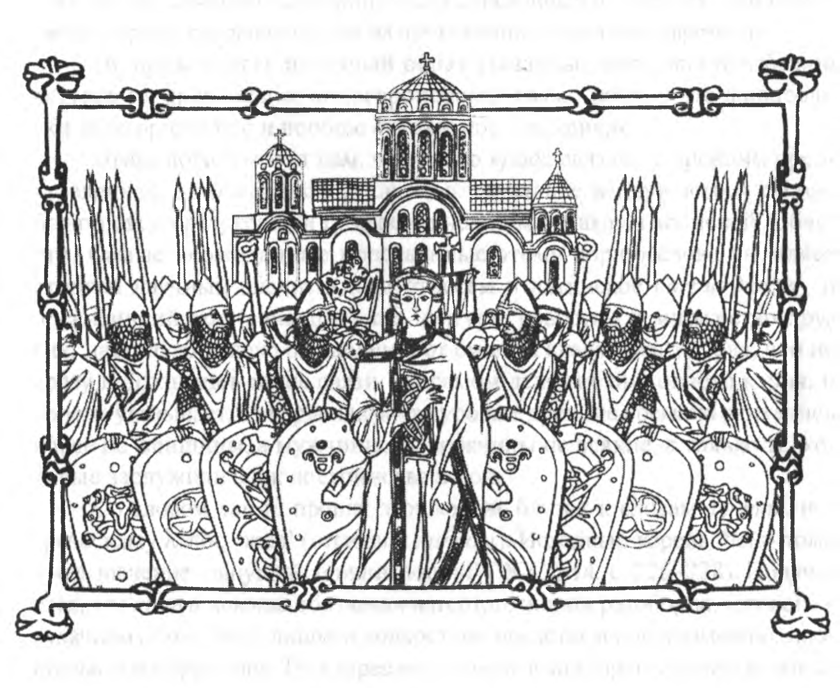
ясь исходной точкой всех свершений: нужно лишь бросить(ся) в дело. Символом такой силы стало природное вещество: камень, затем железо, в новое время алмаз – камень как железо.

Христиане отчасти заимствовали у язычников обозначения и внутренней силы. Силы небесные, силы нездешние – безличные помощники Бога, которым позволено общаться с людьми и в нужных случаях в л и в а т ь в них силу (*влиять* на них), которая уже не сила, конечно, а *благодѣть* – благо, которым касается *(дѣеть, дѣжеть)* человека Божественная энергия. Бог – властитель духа, и потому христианская д у ш а стала своеобразной заменой языческой с и л е. В христианских текстах эта идея проявилась в славянском переводе «Ареопагитик» – неоплатонических произведениях, основным содержанием которых было истолкование энергии как деятельности Бога.

Сущность силы и ее проявление представлены в общей словесной формуле: *сила воли*. Формула не освобождает от личной ответственности (*воля*), но объясняет все модальности действий, возможные согласно «нездешней» силе, или, как полагают русские философы, *идее-силе* (Ильин, 6, 3, с. 29). «Это световой луч, который насовсем сердце никогда не покидает; это схваченное в становлении совершенство, пусть даже это становление осуществляется пока медленно, с колебаниями»; «это не какая-то идея долженствования, не какое-то неосуществимое понятие п р е д е л а» – а постоянно развивающееся в каждом стремление к действию. Это сила-мощь, которая осуществляется в постоянном труде души. «Воля и труд человека...» – русское представление о такой вот силе, к которой подключается каждый представитель племени, ощущая себя как бы частью этой всеобщей мощи; в энергетических своих потоках она оживляет человеческие воли.

Мочь и *мощь* – одно и то же слово, но в разных формах звучания (русском и церковнославянском) и значения (русский глагол и церковное существительное). Русское выражение, равнозначное церковнославянскому *мощь*, *-пóмочь*. Соборная *мощь* осуществляется в конкретной *помочи*, которую оказывают кому-то всеобщим волевым усилием. Конкретность действия *(мочь – могу!)* и отвлеченность идеи такого действия (*мощь* как *сила*) совместно выражают типично русскую дуальность идеи и вещи. Сила-мощь и воля-пóмочь как бы расходятся, например, в противопоставлениях типа *мочь* как *(по)смѣть*, но *мощь* как *сила*; в одном случае *домогаюсь*, а в другом *перемогаюсь* (примеры различения см. в словаре В. И. Даля). Однако в исходной точке развития *мочь* и *мощь* – одно и то же. Для каждого отдельного человека они сходятся в его сердце, а для каждого отдельного слова – в его корне.

ГЛАВА ПЯТАЯ



КРАСОТА-ЛЕПОТА

ЛЕПОТА

Говоря о благе, мы замечаем, что разные степени его проявления более или менее точно распределяются между благом пользы, благом красоты и благом истины. В разные времена отношение к трем категориям Блага было различным. Это видно и из истории слов, обозначивших все эти символы категории, и на тех исконных их образах, которые, в свою очередь, сохраняли слова на протяжении длительного времени.

Пытаясь понять исходный образ указанных слов, мы неизбежно вступаем в древнейшие индоевропейские связи, потому что философски категориальное и вообще сакральное – архаично.

Этимологи говорят нам, что слово *краса* связано с древним представлением о победоносной славе, о похвальбе вернувшегося с поля боя героя; он разукрашен трофеем, внешними знаками воинской доблести. Самые неожиданные родственные этому корню слова выявляет строгий научный анализ. Сюда отнесем и латинское *corpus* ‘тело’, и древнеиндийское (санскрит) *krp* ‘фигура, красота’, и множество других, настолько далеко отошедших от смысла славянского слова, что не сразу и осознаешь такие связи. На самом деле все они одного корня, и корень указывает, что красивыми в суровые древние времена считались вовсе не женщины, а мужчины, но мужчины не всякие, а только те, которые заслужили знак достоинства в бою.

Со словом *лепый* проще: этот корень близок к словам *лепить*, и к греческлму λίπος ‘жир’ (отсюда и *липиды*). Исходный корень **leip-* тоже имел значение ‘льнущий, прилипающий’ (ЭССЯ 14, с. 225–228). Получается, что *лѣпый* некогда обозначал натертого жиром ратоборца, готового к кулачному бою. Это слишком конкретное представление, возможно, просто наше воображение. Тут скорее всего имели в виду другое свойство жира: влипая в тело, он становится его частью, представая стойким признаком самого тела. Отсюда перенос значений, известный по многим родственным языкам: ‘упорный, стойкий’, затем ‘подходящий’, такой, ‘как нужно’, и следовательно ‘хороший, красивый’. Отличие *лепого* от *красивого* состояло, видимо, в том, что лепота на время, красота же постоянна. Жир смывается, является частью того, на поверхности чего он находится.

В народных русских говорах слово *лепота* сохранилось в слабых остатках. Но там, где оно встречалось еще недавно, *лепота* – это ‘красивая внешность’, но главное – ‘дородность и важность’(Даль). Красо-

та обычно тоже – видная наружность, красота внешнего вида, то, что видно «с лица» на поверхности, что – в наличии. Красиво то, что можно окрасить, чего о другом слове никак не скажешь. Нельзя, например, «влепить» или «слепить» – нельзя и теперь, невозможно было и в древности.

Таким образом, оба корня передавали приблизительно то значение, которое сегодня мы понимаем как 'красота'. Приблизительно, потому что представление о красивом изменялось более, чем какое-либо другое представление о видимом, кажущемся на основании внешности.

Отчасти взаимное соотношение этих корней в их исходном значении можно установить на основе значений соответствующих греческих слов, которые переводились на славянский с помощью слов *лѣпота-красота*.

Лѣпота – καλός 'годный, правильный' и потому 'красивый'; κόσμος 'порядок, украшение'; εὐπρέπειται 'благовидный, подходящий'; ὡραιότης 'цветущий вид, миловидность'; το εὐσχήμον 'благопристойность, притворство'. В краткой наречной форме *лѣпо* еще явственно соотносится с греч. καλῶς 'правильно', ἐικοτῶς 'естественно', εὐλόγως 'благовидно, основательно', χρή и δεῖ 'как следует' и др., которые (опуская их оттенки) совместно передают значение 'прилично, уместно, надлежащим образом', т. е. как с л е д у е т согласно заведенному п о р я д к у, а потому, конечно, и к р а с и в о (как это понимаем сегодня мы). Особенно в отношении «къ Богу – стройно же, по чину, лѣпо» (Жит. Авр. Смол., 8), но и перед земным владыкой тоже «с чином и лѣпотою» (Александрия, 41). *Лѣпо* в значении 'надлежит', 'как следует' часто заменяется словами *подоба*, *трѣбѣ*, которые переводят те же греческие наречия и частицы: «лѣпо же есть намъ время» (Ипат. лет., с. 62). При наличии отрицания, известном даже по тексту «Слова о полку Игореве» («не лѣпо ли намъ, братия...»), исходный смысл корня высвечивается наглядно; но как его перевести? Не пристало, не следует? Это место в «Слове» переводили чуть ли не полусотней современных слов, но всё приблизительно. Сравнение с древнерусским «безлѣпицу молвилъ еси» или с современным «совершенная нелепость» показывает, что основной смысл определения «лепый» заключался в передаче идеи **соответствия внешней видимости истинному качеству**.

Внешнее проявление красоты – в лепоте. Тело – красиво, «да не кромѣ лѣпоты есть» (Шестоднев, с. 395); привлекательное место, даже возвышенное, «нѣкакое лѣпотное мѣсто» (Жит. Вас. Нов., с. 476), дом в ограде – «лѣпотное строение» (там же, с. 481), башня замка (*сынъ*) «лѣпотою пречюден» (Флавий, с. 207) и пр. Внешний вид (ἡ θέα) сло-

вом *лѣпота* обозначен в древнерусских переводах «Пчелы», даже когда речь заходит о внешних проявлениях ума. Вообще, это слово, видимо, обозначало всякое украшение; κόσμος в переводах библейских текстов в разное время передается словами *лѣпота* или *украшение*, причем в древнерусских списках второе слово даже предпочтительнее. Возможно и риторическое усиление – восторг перед божественной красотой: «яко обличие злата имущи, украшена и лѣпотна» (Жит. Вас. Нов., 430).

Таким образом, *лѣпота* – нечто подходящее, подобающее, соответствующее правилам, обычаю или идеалу; однако это все же только видимость истинного, то, как должно быть. Отсюда и требование соответствовать по форме, по виду, может быть, и по цвету. По-видимому, таково исконное значение корня, в его отличии от корня *крас-*, и никаких указаний на внешнюю привлекательность оно не несет. Это порядок на фоне хаоса; тоже слово сакрального языка, но благодаря соотнесению его с предметами телесно-вещного мира оно все более понижалось в своих стилистических рангах. Уже в древнерусских текстах встречается слово *лѣпъкъ*, обозначавшее самые разные липучие цветы и семена, от шиповника до репея. «Лепо» все то, что «прилепляется», налепливается, пристраивается к внутренней сущности как бы извне и тем самым становится замещающим такую сущность признаком.

Красота отличается от *лѣпоты* именно указанием на внутренний смысл сущности, подвергнутой рассмотрению. Корень слова, уже в славянском языке, соотносится с близким по смыслу и форме (другая ступень чередования гласного) корнем *крѣс-*, который, в свою очередь, связан с обозначением солнечного огня, ср. *кресати, кресало*, откуда и глагол *воскреснуть*. Воскресают в красоте, а не в лепоте. Все греческие слова, о которых мы только что говорили, переводятся славянским *лѣпота* лишь в определенных контекстах, там, где речь заходит о видимости внешне должного; там же, где необходимо передать представление о красоте-здоровье, органически присущем признаке красивого, – там на месте тех же греческих слов является слово *красота*. В таких случаях возникает некий оттенок смысла, очень близкий к значению слова *добрóта*; это нечто естественно здоровое, крепкое, молодое по силе растущего организма. При обозначении красивого на первый план выходит польза, а не истина.

В переводном «Житии Василия Нового» все три слова употребляются довольно часто, нередко рядом. В подобных художественных текстах и развивались парные сочетания типа *красота-лепота*. Перевод этот сделан в домонгольской Руси, выполнен в свободной манере, так что игра близкозначными словами в тексте может быть и собственно славянским нововведением.

«Яко невѣсту прекрасну въ свѣтлости и въ лѣпотѣ и добротѣ ея видѣниа» (505) – невеста красива, но ее красота является в чистоте, в лепоте и в здоровье. Очень часты сочетания слов, уточняющих такой смысл: *доброта* одновременно и красота, и лепота, и светлость. «Лепота» – внешний признак естественной красоты, это – должный порядок внешнего при выражении внутренней сущности: «красоту же немалу имущу лѣпотну велию; страшну красоту его угаждающе мыслену оку его» (517); «паче же прекрасъное ея лѣпотное лице» (505) – лепота открывает въявь то, что прекрасно лишь в воображении, ибо не «мысленому оку» недоступно. Можно сказать, красота – это огонь, пламя, а излучаемый пламенем свет – это уже лепота. Красота ангелов дана как «качьство, блистание имуще лѣпотно, [они] обличени в багряницу и въ одежду свѣтлу и страшну» (43). Все естественное прекрасно, тогда как сотворенное в его подобии всего лишь лепотно: «и се друзии, яко злато, что свѣтлостию и красотою блещашеся, и яко во цвѣты облечени и измечтани великою лѣпотою, почтивъ я» (495). До XV в. о построении храмов на Руси будут говорить этими словами («измечтани великою лѣпотою...»). В переводе «Шестоднева» (X в.) говорится, что Бог творит на земле «добрыя лѣпоты», «въ лѣпоту», но рай «напълненъ красы высокая» (Шестоднев, с. 133, 166). И только сверхчеловеческое может быть представлено в единстве сущности и явления; например, блистающие ризами ангелы, «краснолѣпии юноша», поражают «видением... красотою и лѣпотою» (Жит. Вас. Нов., с. 484, 479, 492).

Прилагательное *лѣпый* как определение встречается очень редко, обычно в переводах греческих канонических текстов в значении ‘подобающий, надлежащий’, так что выражения типа «лѣпые дары» (Ефр. кормч, с. 594) понимаются как «подобающие дары».

Из оригинальных текстов известно несколько примеров. О князе говорится, что был он «образомъ лѣпъ» (Ипат. лет., с. 245, 1197 г.), т. е. не обязательно красив, но привлекателен, а Владимир Мономах просил своих сыновей «к женамъ нелѣпымъ не бесѣдовати» (Мономах, с. 79). «Нелепые» женщины, или «бабы потвореныя», встречались и позже, например, они осуждались в «Домострое». Смысл выражения объясняли по-разному. Наиболее надежно толкование слова в соответствии с его этимологией: ‘недостойные женщины’.

Зато в превосходной степени прилагательное встречалось часто. *Волость лѣпшая, мужи лѣпшие, дружина лѣпшая* (частые формулы древней летописи), но и одежды – *порты лѣпшие*, и даже *жиды лѣпшие* (Флавий, с. 174), и просто *лѣпшие* с опущенным именем («къ Олександру 6000 лѣпших» – Флавий 174). Все это, конечно, не самые красивые, зато прагматически более достойные, во всяком случае функционально

необходимые для кого-то люди, дружины, волости и одежды. В древнерусском переводе «Пандектов Никона Черногорца» (XII в.): «и глаголеть ми вещь от лѣпшаго дати убогымъ» (29б об) – в болгарской версии «и глаголетъ ми помыслъ от потребнѣишая [из моих вещей] дати нищимъ». Когда герой летописного повествования говорит, что было бы «лѣпьши ми того смерть... взяти» (Ипат. лет., 305, 1140 г.), речь идет о смерти, достойной воина, а не о «красивой» смерти. Красиво умереть – это из другой этики. Умереть достойно и не без п о л ь з ы – вот идеал.

Сохранившееся доныне сложение *великолепный* вторично, ему предшествовало множество словесных вариантов, с помощью которых пытались передать восторг перед гармонией мира и одновременно как бы «освежить» внутренний образ исконного корня, путем распространения нового, более ясного определения. Среди них не только *прелѣпный* («въмысленый и всекрасный и въпрелѣпный» – Жит. Вас. Нов., с. 513), но и другие: «добролѣпную десъницу» (Жит. Вас. Нов., 445), и «достолѣпно» (достойно и в порядке – Печ. Патер., с. 161), и «благолѣпную доброту» (Кормч., с. 142), и «велелѣпие отъ ангелъ» (Ефр. Сурож., с. 103), а в Печерском патерике в изобилии *боголѣпно, святолѣпно, велелѣпно*. Последнее сложение и возобладало в церковнославянской традиции, возможно, потому, что является калькой с авторитетных греческих форм: οἱ μεγάλο πρεπεστάτοι 'великолепие'. «Вельлѣпота словесъ» является в новгородской Минее 1370 г. (Соф., с. 189, 14об.). В новой форме этот корень обобщил все оттенки поражающей воображение явленностью сверхъестественной «лепоты»: *велий* > *великий* – *великолепный*, который, разумеется, отличается от нелепого. Высшая степень надлежащего применительно к идеалу – и полное отсутствие признаков должного, как его понимает русская мысль.

Во всех изворотах смыслового развития заметна эта тяга к идее «должного, необходимого», т. е. к истинному, а не красивому. Красота не в праве, а в долге – вот чем жив человек, если он среди людей. Внешняя красота не имеет цены, да и красота ли она? Представления о красивом, косвенно связанное со словом *лѣпота*, вторично. Оно возникло в пересечении двух языковых тенденций. С одной стороны, увеличением признаков «добро́ты (добротности)» до исчезающей из виду яркости («покровение ихъ яко к р и к лѣпотный» – Жит. Вас. Нов., 511); с другой стороны, частичным пересечением со смыслом слов *краса, красный, красота*. На рубеже XII–XIII вв. *лѣпый* стал и 'красивым'. То, что некогда рождалось как представление о «полезном», а затем по аналогии стало восприниматься как соответствие «истинному», стало в конце концов красивым и приятным.

КРАСОТА

Красота божественна. Ее ближайшая параллель – свет, солнечный луч. В «Житии Василия Нового» эта идея выражена особенно ярко, даже с каким-то нагнетением восторженных чувств, в греческом оригинале отсутствующим. «Яко же егда солнце възсиаетъ заутра, тако тихообразно свѣтящеся показающе свою лѣпоту и божественную красоту» (480); «яко чюдно красоты и неизреченно о Немъ, и не възможетъ глаголъ человѣчьскъ повѣдати красоты Его, яко бѣ стоа пред входом градным» (522); и неоднократно говорится о светлости и «неизглаголанной красоте», о «несказанной красоте», о «святящейся красоте» Божественных проявлений.

Красота – райское качество, страшная, дивная, до утраты разума сила. Слово встречается обычно при переводе греческих текстов, описывающих, например, «красоту дѣвства» (Устав, л. 183), т. е. чистоту, хотя, конечно, там, где является сатана, можно узреть и «красоту блудныхъ женъ, ихже связа дияволъ в похотѣние мужеское» (Жит. Вас. Нов., с. 537). Вообще о красоте говорится в отношении к девственникам; например, когда речь заходит о «дщерях зѣло красныхъ» (на выданье) или о святых: «бѣ же младъ и красьнъ» Андрей Юродивый (159), ушедший от жены в день свадьбы и не коснувшийся ее. «О красней жене и любимей» гадают по «Лопаточнику» накануне свадьбы. До недавнего времени народ невесту называл у нас *красотой*, а ее наряд *красóтой* (*девья красота* – отсюда современное *красотка*, слово, утратившее исходный смысл). А. А. Потебня полагал, что «символ отношения девства – красоты к свету – красная лента, красная фата» (Потебня 1914, с. 35, 36). К XIII в. представление о женской красоте распространяется и на замужнюю женщину. «Аще который мужь иметь смотрити на красоту жены своея и на ея ласковая словеса, а дѣлъ ея не испытаетъ, то дай Богъ ему трясцею болѣти!» – таково пожелание Даниила Заточника в конце XII в. Красоту женщины Даниил последовательно сопоставляет с мужеством мужчины, и то и другое уподобляя чистоте и верности.

Многие контексты наталкивают на мысль, что красное – это нечто сверкающее, блистающее, подобное невесте в подвенечном наряде, златоглавому храму, обитым яркой медью крепостным воротам (Флавий, с. 179). Антоний Новгородец в своих путешествиях пение в Софии Цареградской воспринимает как «пѣние красное и сладкое» (17), т. е. светлое – пре-красное и услаждающее слух. Когда переводчик «Жития Василия Нового» описывает рай, где «красно, яко от звѣздъ

свѣтлым или иного нѣкоего свѣта, яко обличие злата имущи украшено» (430), – это тоже восхищение светоносной белизной очищенного от скверны жизни.

Церковный писатель понимает красоту как случайное отражение вечной чистоты и полагает, что следует чаще ходить во храм, дабы случайно в грех не «впасти лѣностию хождения ради и красотъ маловрѣменных» (Феодосий, V, с. 22).

Мы уже знаем, что славянское слово *краса* вторично по происхождению. Это отглагольное имя в составе самой поздней по происхождению парадигмы склонения образовалось от глагола *крѣсити* и, в свою очередь, восходит к имени *крѣсъ* 'летний солнцеворот'; это дни Ивана Купалы, связанные с идеей воскресения, возрождения в потоках солнечного огня и света (ЭССЯ 12, с. 95–97). В родственных языках этот корень связан с обозначением идеи созидания, творения (вызывания к жизни); из известных ср. латинское *creare*, откуда *creator* 'создатель, Творец'. Сравнивали *крас-* с Шивой, богом мировой энергии; это указание на животную силу здорового человека, насыщенного животворной энергией солнца. Этимологи показывали, что во всех славянских языках происходило почти одинаковое перенесение значений слова *краса* на основе метонимических переходов по смежности или от части к целому: 'сильный, могучий' > 'цветущий, здоровый, зрелый' > 'яркий, красочный' > 'хороший по качеству' > 'красивый'. Все такие переносы коснулись и древнерусского языка. Новое значение выделялось из нерасчлененного смысла исходного корня в результате внешних влияний, но и по законам славянского языка конкретность *красо́ты* (как и в слове *добро́та,* это исконное ударение) сменили на отвлеченное понимание красоты, каждый раз увеличивая количество производных слов, с помощью которых отмечались все, вновь выделенные сознанием, признаки «красивого»: *девица краса > красная > прекрасная > красивая*. Древнерусский период характеризуется движением к последнему значению, которое еще не оформлено в специальной лексеме и вообще, по-видимому, не отмечено сознанием как самостоятельное. Красота и доброта часто упоминаются вместе, причем сущностная характеристика (например, храма) дается сочетанием «устрой красну и добру», а украшения и образа – «преупещрену и лѣпотою преодѣну» (Жит. Стеф., с. 90). Интуитивно родство красоты с добротой понимали русские философы и часто высказывались на эту тему. Так, «несомненно, что понятие красоты в слове *доброта* – основное: со-коренные ему слова имеют тот же, преимущественно эстетический, а не этический уклон своего значения» (Флоренский 1990, с. 669).

Вообще, ни в одном языке Европы вплоть до Нового времени мы не встречаем противоположностей эстетического и этического. Нельзя было сказать «красивый, но плохой», эстетическое подчинено этическому. В германских языках красота и доброта тоже воспринимались как простое положительное качество внешности, например, древнеанглийское слово *wlite* в эпосе «Беовульф» (Феоктистова 1984, с. 61). Но то же самое заметно и в древнерусских постоянных эпитетах, которые выделяли типичный в глазах славянина признак. И признак *добрый молодец* в отношении к *красной девице* выражал все ту же нерасчлененную идею «красоты-лепоты» – доброты, добротности, молодости и плодородной силы. На смысловую близость «красоты» и «доброты» постоянно указывает Епифаний Премудрый: «сего ради приимут царьствие красоты и вѣнец доброты от руки Господня» (Жит. Серг., 103 – цитата «из пророков»).

Кроме этимологии, есть еще одна возможность уточнить представление древнерусских писателей о красоте, сравнивая один и тот же текст в различии национальных вариантов (в переводах, в редакциях). Древнерусский перевод «Пчелы» (XII в.) для греч. κάλλος всюду дает слово *красота*, а в болгарских вариантах здесь стоит слово *доброта*; две версии перевода «Слов Мефодия Патарского» для греческого дают либо слово *красота*, либо слово *доброта*; то же и в переводах библейских текстов, сделанных в разных местах (Михайлов 1904, с. 101). Красота и здесь – не внешняя красивость, а добротность качества. Совершенно ясным это становится при сравнении. В болгарском переводе «Пандектов Никона Черногорца», там, где древнерусский книжник употребил слова *добры* (*ризы*), *свѣтлу (церковь), свѣтлая (телеса), добрыми (лицы)* и пр., всюду находим определение *красны, красну, красная* и пр. Но то, что для древнерусского является *лѣпым*, в болгарской версии предстает как *красное*. Единственный раз, когда в древнерусском *«ибо иже тщася видѣти красная лица [женщин], то самъ пещь вжизает страсти»* (229) – в болгарском определение заменяется на *доброзрачная*, т. е. приятная на вид. «Хоромы красны» у обоих книжников, тут расхождений нет. Древнерусский переводчик особенно самостоятелен в подборе слов для передачи греческого текста; он вполне может совершить ошибку, переписывая даже хорошо известный и давно переведенный текст, например, в парафразах на Евангелие: «Не можетъ градъ украситися, вьрху горъ стоя...» (22об) – все древние списки дают верное чтение: «съкръвенъ быти» – укрыться. Если это не механическая описка переписчика (укрыться – украситься), то очень важное свидетельство в пользу того, что «красота» понимается как добротность качества, связанная, конечно, и с внешне привлекательным видом.

Все примеры, взятые из домонгольских оригинальных текстов и переводов, показывают, что красота-лепота не имеет никакого отношения к внешне показной, временной красивости. В такой верности старым понятиям, согласно которым красота – это добротность, нутряное светлое, а лепота – необходимая степень его отражения вовне, очень напоминает античные представления, замеченные, например, в древнегреческом термине *каллокагатия* от κάλλος 'красота' и ἀγαθόν 'добро, благо'. Добро здесь понимается не в нравственном смысле, это добротность в проявлении жизненных сил. Таково естественное отражение природных стихий в сознании человека, постепенно подчиняющего поклонение «красоте» Природы (дородность, здоровье и пр.) видимым ее проявлениям в конкретно вещном мире. Начало этого процесса мы еще только застаем в древнерусских текстах; речь уже идет именно о вещах, телах, предметах – ничего отвлеченного, переносного еще нет, оно не сформировалось в сознании, хотя уже возникает некоторое тяготение к вторичным обозначениям. Видимо, не без влияния греческих текстов и значений греческих слов происходил метонимический сдвиг в значениях. Все живое, здоровое, сильное – красиво. В произведениях Епифания Премудрого речь идет уже о красивом. В «Житии Сергия Радонежского» святой «видит множество птиц, зѣло красных» (89), «того ради вся красная мира сего презре, [получив] землю тиху, безмятежну, землю красну» (104) и др. Нил Сорский различает «красоту» зданий и нелепость мыслей (те, кто величается, *нелѣпи*, Нил, с. 8).

В последовательном усложнении корня происходит дифференциация и уточнение признаков «красы»: *краса* > *красный* > *красивый* одновременно соответствует движению мысли 'сила, мощь' > 'внешнее ее проявление' (окрашенность) > 'качество (высокое из возможных)' внешности.

Таким движением мысли выделяется и понятие о красном как поверхностной окраске; это цветное и крашеное, а само прилагательное стало означать и самый красивый цвет – красный (Иссерлин 1951). С начала XVI в. *красный* уже не значит 'красивый', это – 'красный'. Тогда и возникает замещение в виде слова *красивый* («красивъ ризами и нравы же нелѣпъ» в Прологе XIV в. – в СлРЯ, 8, с. 15). Внешняя красота и внутренний облик не соответствуют друг другу. Подлинность вещи или лица уже не определяется по внешнему виду; следует присмотреться и к сути лица, прежде всего – к его нраву. Однако высшая степень прекрасного все-таки связана с этим корнем. Превосходный и отменный безусловно красны и прекрасны.

Представление о красоте как высшей степени блага очень распространено и весьма устойчиво. Форма прилагательного во множественном числе: *вся красная* или просто *красная мира сего* означает все з е м н ы е блага, которые, разумеется, кратковременны и отчасти случайны, потому что вряд ли истинны в отношении к вечности, однако по земным меркам все-таки и они хороши. Поэтому в некоторых сочетаниях слов развивается значение, которое можно было бы передать такими современными понятиями, как 'высокосортный', опять-таки наилучший, наивысший, торжественный. После XV в. в русском языке появились: *красная кожа, красный товар* (меха), *красная рыба, красная рухлядь* (тонкие восточные ткани, шелка), *красный лес* (деловой сосновый), *красный мед* (годный на сыту), *красное золото* (с примесью меди) и даже *красная смерть* – почетная казнь через повешение, а не четвертование или что-то еще, столь же постыдное и жестокое. Теперь красивым осознается все полезное, а наречная форма *красно/краснѣ* в точности соответствует формам *добро/добрѣ, лѣпо/лѣпѣ* – прилично, как следует, достойно; то, что идет на пользу. В XVI в. не редкость высказывание вроде такого: «Алчьба здравью мати, а уности вожь, старцемъ – красота» (Пост., с. 2б): пост – здоровью мать, юным – руководитель, старцам – польза.

Хотя не известны моменты исторических переходов смысла в корне *крас-*, тем не менее общее направление их понятно. Сначала красота понималась как один из конкретных признаков лица или предмета (в е щ н о), по которому лицо или вещь узнавали. Затем красота – простое внешнее свойство, которое лишь подчеркивает наличие за ним чего-то истинного, что и существует помимо нее. Наконец, с XVI в. красота отчасти и польза, а впоследствии, по-видимому, только польза, связанная с наслаждением и удовольствием. Уже с XI в. в переводных текстах появляется это значение (со-значение) слова – 'радость, удовольствие', но тогда оно было связано со значением переводимого греческого слова, ср. τερπνόν 'наслаждение, удовольствие', τερπνός 'приятный и милый'. Такое значение не стало основным или хотя бы особо важным в понимании красоты и красного у русских. Красное радует и возбуждает – это ясно, красота веселит – понятно, однако поскольку это понятно и ясно, то зачем и выделять такое значение в качестве самостоятельного? Чисто книжное со-значение слова не привилось, возможно, потому, что оно обозначало непосредственное и конкретное восприятие человеком «красного», никак не передавая скрытого за этой конкретностью восприятия и д е ю качества «красного-прекрасного». Русский язык последовательно выражает понятие о «красном» как объективных каче-

ствах лица или вещи – без одновременного выражения отношений со стороны тех, кто эти качества видит или пользуется ими. Красота как качество осознается существующей вне сознания человека.

ВЕЩЬ И ИДЕЯ

Развитие представлений о цвете определенно связано не только с реальным бытом славянина, с предметным миром вещей, но и с художественным воспроизведением такого мира в его идеальной форме. Соединение цвета конкретной вещи с его обобщенным воплощением в художественной форме приводило к осмыслению цвета одновременно как прагматической ценности и как эстетической красоты. Язык – не копия, а модель реального мира, отраженно этот мир воспроизводящая; здесь важна практическая заинтересованность в «цвете», которая помогала в жизни постоянным уточнением и поправками сложившейся в сознании картины.

Наиболее «вещным», наиболее выразительным является красный цвет. Он резко выделяется на любом фоне, и хотя его «видность» составляет всего лишь половину «видности» зеленого, красный всегда заметен, поскольку отличается по силе и по насыщенности цвета. Красный в этом смысле совпадает с синим (сияющим!), отсюда в поэтической речи часто возникает пересечение смыслов двух слов. «Синее вино» в «Слове о полку Игореве» – это греческое красное вино, «синие эфиопы» древнерусских апокрифов – потная, с сине-багровым отливом кожа черных рабов. Когда в своем «Шестодневе» Иоанн Экзарх пишет о соке растений: «Видѣти бо есть въ цвѣтѣхъ едину воду, въ овомь чрьмну, а в друзѣмъ багрѣну, въ друзѣмъ синю, а в друзѣмъ зелену, въ друзѣмъ жолту, а въ друзѣмъ бѣлу и боле паче личнаго различья» (102об) – он отмечает разницу между растениями, одновременно сообщая о вкусе, запахе и виде «воды»-сока. Это, конечно, сообщение о чистоте окраски, интенсивности цвета и его прозрачности (отражаемости). Соотношение определенно выстроено по парам: темные – светлые, чермные – багряные, синие – зеленые, желтые – белые. Собственно, Иоанн выделяет два цвета: «холодный» и «теплый»; именно это для него и важно. Но и представление о красоте в древнерусском сознании было больше идеальным (Бычков 1988); духовная красота привлекала именно своей выраженностью, символически. «Красота же – строй есть нѣкоего художника» – устроенность

по определенному плану, и «знаковая функция красоты» в Древней Руси определялась тем, что не украшала быт (это скорее *лепота*), а проясняла сущность «иного мира», «которую трудно было описать словами, но можно было хорошо почувствовать» (Бычков 1988, с. 22).

Названия многих природных вещей дали начало именам отвлеченного от них цвета. Руда, медь, бронза, олово... цвета радуги... просто цветы на лугах...

Цвет радуги виден по-разному, везде определяется символически выраженным прагматическим интересом. Выделяют либо три, либо четыре цвета. С одной стороны, небо червлено-бело-зелено, поскольку «зеленство премудрость и силу и славу Бога предзнаменует, белость духа Святаго, червленость – кровь Спаса»; но все три – блескучие цвета. С другой стороны, в зависимости от «стихий»: зеленый – от Воды, синий – от Воздуха, красный – от Огня, бледный (!) – от Земли (в переводе «Луцидариуса» начала XVI в.).

В одном сборнике, написанном в Киеве в 1073 году, цвета радуги ограничиваются всего четырьмя: В радуге *свойства суть червеное, и синее, и зеленое, и багряное*. Итак, красный – зеленый – синий и... и всё, потому что слово *багряный* одинаково могло означать и 'красный', и 'черный'; во всяком случае, слово *багряный* и слово *червоный* одинаково передавали впечатление от красного цвета. Вот и весь спектр, три цвета: *червоный – зеленый – синий*. В первом соединены красный и оранжевый, во втором – желтый, зеленый и голубой, в третьем – синий и фиолетовый. А если словом *зеленое* обозначается и желтый, и зеленый, и голубой цвет, ясно, что в XI веке само слово имело совсем иное содержание. И теперь мы только очень условно, с большой натяжкой, можем считать, что тогдашнее слово *зеленый* обозначало также и зеленый цвет. От тех именно времен сохранилось сочетание *зелено вино*. Еще древнеримский писатель Плиний б е л о е виноградное, т. е. светлое с наблеском влаги, вино называл зеленым; в русских песнях таким оно навсегда и осталось. *Зеленый* включал в себя самую светлую часть спектра. Для того и использовалось древнее славянское слово *зеленый* – светлый, как трава. Светлый цвет – в отличие от белого, тоже светлого, но не цвета.

Тот же состав спектра сохраняется еще и в русской летописи под 1230 годом, но скорее как дань традиции, как символ. Ведь радуга 1230 года, по мысли летописца, стала предзнаменованием монголо-татарского нашествия.

В другой летописи под тем же 1230 годом в качестве горестного предзнаменования летописец приводит такую примету: явились на оба пол (по обе стороны от) солнца столпы – черлены и желты, зелены, голубы, сини, черны, т. е.:

Красный	?	желтый	зеленый	голубой	синий	черный

Оранжевого еще нет.

Может быть, вместо *оранжевый* употреблялись когда-то слова *жаркой* или *рыжий* – со значением ‘красно-бурый’. Это слово известно с конца XIII века, но прежде оно было связано с красной частью спектра. *Рыж* и происходит-то от того же корня, что и слово *руда* – ‘кровь’: у Кантемира оранжевый – *рудо-желтый*. И это не единственный случай, когда язык использовал старое слово для обозначения нового, только что обнаруженного цвета. *Желтый*, например, родственник и *золе* (которая сера), и *золоту* (которое золотисто), и *зелени* (которая зелена), да еще и *желчи* (которая может иметь красноватые тона) – все эти слова восходят к общему корню *g^{u}el.

В народных заговорах от сглазу еще недавно желтый значил ‘карий’: *Спаси нас от серого, от синего, от черного, от желтого глазу, от плохого часу...* Почва становится довольно зыбкой, как только из строго очерченного мира физических закономерностей мы переходим в царство словесных теней.

Теней, потому что многих слов, которые прежде служили для обозначения цвета, теперь уже нет в языке. Красный цвет древние славяне обозначали несколькими словами, из которых главными были *червен* и *багрян*. Фактически же их было больше, так как они имели варианты: *червен, черлен, червлен, чермен,* или *багр, багор, багрян, багрен*. Обозначали все они красный, он же румяный, он же кровавый, он же рыжий, он же алый, он же огненный цвет. Вот только *багряный* чуть темнее *чермного*, он находится по другую (фиолетовую) сторону известного нам теперь спектра.

С цветами сине-голубой части дело обстояло намного сложнее. Мы уже видели, что пепельно-дымчато-голубые оттенки обычно связывались с цветом обозначаемого предмета: *сивый конь, зекрый глаз*. Точное значение некоторых слов этого типа, ушедших из языка, ученые до сих пор не могут установить. Например, *бусый волк* в «Слове о полку Игореве» – серый? белый? голубой? красный? Все такие мнения высказаны, и все они сомнительны. Сомнительны потому, что этот частный цвет бесцветного (ахроматического) ряда связан был с особенностями одного, возможно, теперь истребленного животного. Как если бы вдруг исчезли все светло-серые голуби – и мы удивлялись бы, почему слово *голубой* связано с голубями.

В древних сакральных символах всегда выделяется черный – красный – белый, и это тоже прагмагически важно. Быть может, так выражается ориентация по сторонам света (Белая Русь, Червоная Русь,

Черная Русь). Временные характеристики также окрашены в свои цвета, но весьма ограниченно. *Лето красное*, *зима белая* известны из фольклора, в древних текстах таких выражений нет. Весна и осень как промежуточные времена года собственных символических со-значений еще не имеют. *Осень золотая* и *весна красна* появились довольно поздно.

У славян наряду с серо-бело-черными тонами общественно важным, сознаваемым когда-то был только красный цвет. Именно его сделали они навсегда своим народным цветом, потому что с отдаленных времен он являлся единственным собственно ц в е т о м, да и потому еще, что он – к р а с и в ы й цвет.

Красивый цвет. *Красивый – красный*... Один и тот же древний корень, хотя и с разными суффиксами. До начала XVI в. прилагательное *красный* обозначало не цвет, а именно качество красоты и своим значением было равно современному слову *прекрасный*. В описании путешествия Игнатия Смольнянина XV в. сказано так: «Певцы же стояху *украшены* чюдно. Старейший (из них) бе *красен яко снег бел*». С одной стороны, все певцы были украшены (например, одеждами), с другой – их руководитель был украшен (*красен*, т. е. 'красив') также и потому, что по старости своей был бел как снег (или прекрасные одежды его были белы как снег). Здесь мы встречаемся со старым значением слова: *красный* значит 'красивый'. *Красна девица* в былине и в сказке – красивая девушка, и вовсе не красная, а белая, белолицая (так понимали красоту наши предки). Это значение сохранилось в некоторых славянских языках, например в украинском и белорусском. Сохранилось потому, что в этих языках до сих пор для обозначения красного цвета служит древнее слово *червен*: *червонный*.

В русском же языке постепенно, сначала в деловых документах (первая запись относится к 1515 году), а затем и во всех прочих случаях, 'красивый' стал 'красным', хотя долго еще, вплоть до петровских времен, помнилось и прежнее значение слова. С этого времени слово *красный* – общее обозначение для всех оттенков красного цвета, а эти оттенки множатся буквально на глазах. С середины XIV до конца XVII века в русский язык пришли *алый* (это слово есть в рукописи 1351 года), *вишневый* (1392 г.), позже *брусничный, гвоздичный, маковый, малиновый, бурый* и многие другие, связанные с определенными цветками. *Цвет* и *цветок* в сознании наших предков – одно и то же.

Пока люди цвет дикого волка называют *диким*, цвет зрачка называют *зекрым*, цвет голубя – *голубым* и т. д., – это еще не обозначение цвета, это только указание на качество предмета сравнением с другим

предметом. *Серебряные волосы* – 'волосы как из серебра'. Сравнение помогает пониманию. Однако при этом люди пользуются старыми словами в старых значениях. Никаких изменений в языке не происходит.

Но когда на место целого вороха слов-сравнений, обозначающих оттенки серого, приходит одно-единственное, которое с одинаковым правом можно распространить на все предметы серого цвета, – вот тогда в дело вступил язык: он обобщил многие и многие частные значения одного и того же цвета, все прежние метафоры и сравнения, все случайные наблюдения людей, сделанные неожиданно и на один раз. Только с этого момента мы можем говорить, что в языке действительно появилось слово, обозначающее данный цвет. *Красный* – с XVI века, *серый* ... Что же с *серым*?

До самого XIV века восточные славяне смешивали с бесцветными белым, серым и черным «холодную» часть спектра, т. е. фиолетовый, синий, голубой, некоторые смешанные тона зеленого. В самом деле, багровое от кровоподтеков место на теле называлось *синяком*, мавры и эфиопы («люди, черные образом») постоянно назывались *синцами*, блеснувшая в черных тучах молния также *синяя*, и даже полная луна в ночном небе – *синяя*, что, согласитесь, совсем уж странно. В текстах XI–XII веков люди «*сини* яко сажа», а, с другой стороны, седой человек выходит «*синеюща* власы своими». Ни с черной сажей, ни с сединой мы с вами теперь не свяжем ни одного значения слова *синий*.

В далеких северных деревнях до сих пор легко смешивают *синий* и *черный*. О двух парах сапог, с нашей точки зрения абсолютно черных: «*Эти черные, а те синие*». Первые мужские кирзовые сапоги, вторые – резиновые дамские сапожки с солнечным отливом; *синий* – это блестящий черный, черный цвет с блеском. Отсюда и мерцающий синяк, и облитое пóтом черное тело эфиопа, и блеск молнии в черных тучах, и густой лак горсти сажи, и отблеск с головы седеющего брюнета. *Синий* – не цвет, *синий* – степень яркости темного цвета, все равно какого: и собственно синего, который раньше назывался другим словом (*сизый*), и фиолетового, и черного, и даже темно-красного. Поэтому *синее море*, *сизый ворон* и *черная кручина* – это всего лишь разные вариации черного в представлении наших предков. И *си-вый*, и *си-зый*, и *си-ний* восходят к одному древнему корню. Исконное значение этого корня сохранил глагол *си-ять*.

Могли ли сиять светлые краски и цвета? Разумеется, могли. И потому в средние века для светлого цвета с отблеском появилось слово *лазоревый*. Само по себе оно сначала служило для обозначения блестящего голубого цвета, оно и связано своим происхождением со словом

лазурь. Так называлась голубая краска минерального происхождения, очень дорогая в средние века. Но в русском языке голубой отблеск лазурита распространился также и на другие цвета. Так появились *лазоревое поле, лазоревое море* («Море по обычаю стоит лазорево» – XVI век: речь идет о Средиземном море, волна которого скорее зеленого тона), *лазоревый блеск* («дали одиннадцать пугвиц сизовых с лазоревым нацветом»), *лазоревые цветы*... Спросите, какого цвета лазоревый цветок, назовут и голубой, и синий, и розовый, и малиновый, и зеленый. Ничего удивительного, все эти цвета действительно могут сиять, блистать. А лазоревый цветок из сказки – не голубой и не малиновый, а блестящий и яркий. Именно это старое значение слова можно найти и в произведениях писателей, хорошо чувствующих слово. Вот как И. С. Тургенев начал одно из них: «Однажды Верховное Существо вздумало задать великий пир в своих *лазоревых* чертогах...»

Странное положение: голубой, синий, фиолетовый смешивали, называя то багровым, то черным, а степень яркости каждого цвета все-таки различали и обозначали специальным словом.

А что, если вопрос поставить иначе: может быть, и не нужно было нашим предкам различать эти цвета, может быть, их вполне устраивала их собственная классификация тонов? Какая разница – черный или фиолетовый? – важно другое: блестящий или нет? Вполне возможно, что так оно и было. Но определенно ответить на этот вопрос можно только после внимательного изучения обозначений цвета в каком-то одном тексте. Воспользуемся для этой цели «Словом о полку Игореве», созданным в конце XII века. Это тонкое художественное произведение, в котором цветовым и звуковым впечатлениям автора отводится видное место.

Какие же цвета различает автор? *Черный ворон, черные тучи, черная земля, черная паполома* (покрывало), *багряные столпы* (уже в знакомом нам значении: густо-красные с синим и фиолетовым отливом), *сизый орел* (темно-лиловый с синим отливом). Это всё цвета мрачные, с ними связаны плохие приметы. А *синий*? *Синий Дон, синие молнии, синее вино, синяя мгла* и *несколько синих морей*. Конечно же, и у автора «Слова» синий еще не обозначает какой-то определенный цвет, это с и я н и е темных тонов. Историки верно связали былинное *синее море* и *синее вино* с красным виноградным вином: Плиний сравнил этот цвет с с и н е - б а г р о в ы м аметистом.

Красная часть спектра представлена широко: *черленые щиты, черлен стяг* и *черлена чолка* (бунчук). Слово *красный* здесь еще не обозначает цвет, указывая только на качество: *красный Роман, красные деви-*

цы. Зато слово *кровавый* одновременно обозначает и качество, и цвет: *кровавые зори* и на *кровавой траве*, т. е. на траве, залитой кровью. Так же обстоит дело и со словом *зеленый*. С одной стороны, уже цвет (*постлать зеленую паполому*), а с другой – еще качество зелени, связанное с *зеленым деревом* и *зеленой травой*.

«Бесцветные» цвета также представлены в изобилии: *серые волки* и *бусови волки* (*бусови* еще и вороны), *серебряная седина* и *серебряные струи* в *серебряных берегах*, еще *жемчужная душа*, а также *белая хоруговь* и *белый гоголь*, что очень странно, поскольку ни княжеское знамя, ни птица гоголь не были белыми. Дело прояснится, если мы вспомним, что древнейшее значение слова *белый* не связано с цветом, а обозначало качество: прозрачный, светлый. Еще в XVI веке в качестве особой приметы так описывали одну личность: *А Петр рожеем белорусъ, очи белы, ростсмъ великъ* – светлые очи. В XI же веке, переводя жизнеописание Александра Македонского, древний русич отметил, что у Александра *едино око бело, а другое черно*, что явно не к добру; и действительно, светлое и темное переплелись в жизни полководца. Так и в «Слове о полку Игореве» только дважды употреблено слово *белый*, в остальных случаях его просто заменяет равное ему по значению – *светлый*. *Светлым* и даже *тресветлым* здесь является солнце. Оно связано со множеством слов, имеющих отношение к свету: *светлое солнце* – *светъ солнцу* – *солнце светить*. Одновременно с тем *свет светлый, заря свет запала* и т. д. Свет, заря, солнце – светлые, а бунчук и птица – белые, потому что они, будучи светлыми, сами по себе все-таки н е с в е т я т с я.

Странный по краскам мир окружал автора «Слова». На ахроматическом, но богато орнаментированном оттенками серо-бело-черном фоне (со строгим противопоставлением разной степени яркости и внутренней «светимости») яркими маками распускается красный цвет, а зеленый еще только пробивается из характеристики реального качества: *зеленое дерево* и *зеленая трава* – это дерево и трава цвета зелени, как *серебряные струи* цвета серебра, а *кровавые зори* цвета крови. В языке еще нет слов, чтобы назвать цвет того, что может быть оранжевым, алым, рыжим, малиновым, желтым, зеленым, голубым... Однако язык открыл уже способ названия цветов, и спустя некоторое время этот способ пригодится: *коричневый* цвета корицы, как коричневый; *малиновый* цвета малины, как малиновый, т. е. малиновый и есть. Ведь только с помощью языка и можно передать свои впечатления от многоцветья окружающего человека мира.

В песнях и в былинах платье, одежда, рубашка, шатер, всякого рода одеяние может быть только *белым* или *черным*, причем белое всегда связывается с *добрым молодцем* и обычно сопутствует радости, а

черное принадлежит *злому ворогу* и всегда связано с печальными обстоятельствами жизни. Сравните еще такие противопоставления: *черное облако – белый снег, черный ворон – белый камень* (на котором ворон сидит), *черная земля – белый свет*. Еще могут быть *черленый стул, черлено крылечко, черлены стяги,* а *зеленым* называется только зелень – *зелена трава, дуб, древо.* То же самое представление о цвете, что и в «Слове о полку Игореве», и дошло до нас из той же эпохи. Впрочем, и в современной поэзии сохраняется привязанность к этим трем цветам. У большинства поэтов *черный, красный, белый* стоят на первом месте – настолько устойчива и давно осознанна символика этих слов.

Красный – это красивый, но красивый в жизни. Церковный писатель никогда бы не выбрал это слово для обозначения красных тонов, потому что для него красный цвет – цвет ада. Тоже символика, но с обратным смыслом: не хорошее, а плохое. Иногда символика цвета воспринималась из чужих языков и видоизменялась по привычному образцу.

У восточных соседей славян – такое же восприятие белого и черного, как и у самих славян. Но вот галицкий князь Даниил в 1250 году посещает ставку Батыя, и там его заставляют пить ритуальный напиток – кумыс. «*Данило!.. Пьеши ли черное молоко, наше питье, кобылий кумузъ?*» Пришлось пить: «*О! злее зла честь татарская*». Кобылье молоко такое же белое, как и коровье, а называют его *черным.* Летописец перевел тюркское словосочетание, в котором *черный* обозначает 'крепкий, хмельной'. В дальнейшем это переносное значение слова не привилось, оно было чуждо не только русскому сознанию (хмельное не всегда злое), но и символике его языковых обозначений. Вот если *черное молоко* понимать как 'поганое, нечистое', тогда другое дело, тогда все становится ясным. В представлении же самих русичей слово *черный* в переносном значении – 'настоящий, подлинный'. Это то, что можно в и д е т ь, что е с т ь. Это цвет земли и реальности, потому он так устойчиво один и един во все времена.

Третий слой цветовой символики связан с нравственными представлениями Добра и Зла, разработан издавна и очень подробно, но это всегда всего лишь Добро и Зло: белое и черное, светлое и темное, и красный в этой противоположности двусмыслен. С одной стороны, красный – это хорошо: это солнце и жизнь – но только в представлении язычника, для христианина это – цвет крови и адского пламени (*геенны огненной*).

Трудно поверить, что крестьянин XII в. не различал синий, зеленый или желтый цвет на контрасте с красным. Ведь знали же они (и пользовались ими как красителями) девясил, зверобой и полынь, из ко-

торых выделывали голубой, красный и зеленый красители. Правда, многие из растений одновременно давали желто-зеленый, или сине-зеленый, или иссиня-красный, вообще нерасчлененный цвет. Чисто зеленого красителя в природе не существует, синий «вшибается» в красный (фиолетовый), а желтый представлен в ускользающих оттенках (купальница, сурепка, цмин, василек, щавель, череда, ирис, береза, вереск, чистотел...); но тот же плаун в различных концентрациях дает и желтый, и зеленый, и синий цвет. Лишь черный и красный четко и определенно выделяются не только в природе, но и как искусственные красители.

Каждая вещь в совокупности своих признаков указывает на некую идею – ту, которую эта вещь воплощает. Красота цвета вещна – и она эстетична, но в символическом наполнении смысла, идеально, она же становится этичной. Соотношение идеи и вещи создает неустойчивую сеть символов, руководящих жизненными процессами, а попутно и организующих этические нормы поведения. Символика цвета проявилась давно, еще в языческие времена; она остается устойчивым признаком культуры и слабо поддается новым влияниям. Черно-бело-красный сакральный набор с принятием христианства все чаще перебивается привнесенным извне почтением к золотому. «Да будемъ золоти, яко золото!» – в этом кличе Святослава перед битвой в 971 году (Лавр. лет., с. 73) еще не различаются качества имен: и существительное, и прилагательное стоят рядом и назван типичный признак золота, который понимается символически: это символ солнца и огненной энергии. Золотой фон и уничтожающий видимость всякого цвета свет – вот символика христианства, которая приходит на смену языческим символам как отражение биполярного мира: Свет и Тьма.

Однако символический статус известных цветов задерживает их в языке, сохраняя их смысл, делает их ключевыми словами культуры. Принимается и золотой как желтый – но как символ загробного мира, подземного царства, тридесятого царства со Змеем Горынычем и прочими ужасными персонажами. Древнерусская символика цвета поддерживается пространственно-временными отвлеченностями, которые оформлены под символическим покровом цвета уже к XIV в. (полагают, что не без влияния татарского языка):

красный – юг, прекрасный, теплый, плодородный – рай (*ирей*),
белый – восток, чистый, светлый, нарождающийся,
черный – север, крепкий, подлинный, земной, реальный,
желтый – запад, закат, мертвое царство.

Огонь и земля как стихии мира лежат в основе осмысления жизни; о воздухе и воде в символических их проявлениях речи нет.

Любопытно также некоторое расхождение в понимании «восток-запад», их символические функции не совпадают с современными. На это указывают пространственные изображения в древнерусских рукописях. Например, карта в переводном сочинении о путешествиях Козьмы Индикоплова показывает юг наверху, а север внизу, запад справа, а восток слева. Именно таково восприятие стран света человеком, взгляд которого устремлен к югу: тогда север располагается у его ног, а запад и восток меняются местами. Очень хорошо о нерасчлененности признаков мира в цветовом символическом выражении сказал поэт: «Древний человек не знал красного как 1/7 спектра, а – «нечто», нападающее и звучно-тягучее» (Белый 1997, с.116). То же можно сказать об «ощущении» любого из четырех символических цветов.

Противоположности основных «цветов» изменялись только со сменой культурной парадигмы:

Здесь черно-красное на фоне белого является противоположностью языческой, черно-белое на фоне красного – церковно-византийской, а бело-красное на фоне черного – современной. Первое в большей мере эстетично, второе скорее этично, третье, современное, является чисто политическим. Важно также вторжение символических представлений монголо-татарских завоевателей. В известной степени синтез славяно-языческого и византийско-христианского происходил путем отчуждения от эстетики и этики «агарян».

Самая выразительная подробность в выражении домонгольской символики цвета – это его «телесность», вещное представление в типических тонах. Древнерусские книжные миниатюры, традиция которых восходит к глубокой древности, показывают распределения красок преимущественно смысловых. Красные здесь – щиты, знамена, ритуальные одежды, драпировка, языки пламени; желтые (золотые, позолоченные и деревянные предметы) – кольчуги, шлемы, шапки и венцы князей и царей, нимбы святых, сохи, кувшины и бочки, дощатые перегородки; синие – реки, одежды, а также железные вещи (шлемы после XV в., копья и мечи, топоры и лопаты). Каждая вещь явлена в натуральном своем цвете, это ее устойчивая характеристика; исследователи ут-

верждают, что лишь после XVI в. вещи стали изображаться в своем конкретно индивидуальном цвете. Таким образом, в древности было важно показать функцию цвета, а не его красоту или символический смысл. Типичный признак ряда вещей создает родовой их смысл, который еще не обрел статуса символа. Символический характер новое распределение цвета получает по мере соотношения с этическими категориями.

Если осмыслить известные по источникам символические значения цвета как воплощающие этические характеристики, окажется, что тут имеется некая закономерность.

Красный – жизнь, кровь, любовь, страсть, свобода.

Оранжевый – тепло, солнце, власть и тщеславие.

Желтый – свет и радость (ярко-желтый – зависть, ненависть, лживость, своеволие).

Зеленый – надежда, покой, мир, плодородие, тоска.

Голубой – бесконечность, светлая даль.

Синий – верность, доверие, тоска.

Фиолетовый – величие, роскошь, великолепие, дружба (и сумасшествие).

Белый – невинность, целомудрие, чистота.

Черный – серьезность, торжественность, скорбь.

Соединяя близкозначные категории по их символическому цвету, получим последовательности:

жизнь – солнце – свет – плодородие:

красный – оранжевый – желтый – зеленый;

страсть – власть – радость – покой:

красный – оранжевый – желтый – зеленый,

и т. д. Внутренний смысл категорий определяется следованием «теплых» тонов и пресекается на «холодных». Кроме того, все цвета во смыслу амбивалентны, т. е. безразличны к этическим нормам. Они сложились в древности, исходят ***от вещи***, а не ***из идеи***.

Исходящие из идеи последовательности совершенно разрушают движение в логике спектра:

вера – надежда – любовь: синий – зеленый – красный.

Любопытно также двойное упоминание тоски. Тоска зеленая попала в этот ряд случайно. На самом деле «тоска абсолютного покоя» символизируется синим. *Зеленая* тоска – искаженная в произношении форма *зѣльная тоска*, чрезмерная тоска (от наречия *зѣло* – очень).

Особенностью современных представлений о символическом смысле цвета является совмещенность разных систем в культуре. Древнерусская, например, впитала в себя символизм цвета, присущий ви-

зантийской традиции, и это заметно на изменениях, которые претерпевала иконопись.

Древнерусская иконопись – «философия в красках», знаменующая «обожествление цвета как света» (Бычков 1995, с. 241; 242). Об этом писали многие, в том числе и русские философы: Е. Н. Трубецкой – как отражение мыслимой *идеи*, а П. А. Флоренский – как отражение реальной *вещи*. Последний описывал краски солнечного восхода или его захода, которые можно видеть на заре и в зорях. Расхождение корня на две формы, известное с XII в., не случайно. Оно отражает разную направленность мысли на движение солнечного луча, когда предстает он в переходах то фиолетового, то красного тона.

Специалисты отмечают многослойность иконы, ее как бы цветовое воспарение от деревянной доски. Идеальное как красота создается на реальном, представленном как добротность *(добро́та)* вещи. Начиная с грунтовки из животного клея и мела, мастер сразу же санкирем (оттенок его изменялся со временем) создает теневой фон и тут же охрением высветляет лики. Незаметно переходящие друг в друга бело-темные тона создают основу лика на сине-зеленом поле (оттенки санкиря). Оба сдвоенных сочетания столь естественны, что не на них обращает внимание зритель. И то и другое – фон, а фон нечеток, расплывчат, переходит один в другой, так, как это бывает и в жизни. Выделен типичный признак вещного мира, одна из его функций, точно так же, как в древней миниатюре или в слове (*ясный сокол* или *добрый молодец*). Типичный признак выделяет существенно целесообразное качество. Зеленый цвет на Руси не всегда отличали от синего (*тоска зеленая*) (Ферсман 1954, с. 216, 217). Разница в том, блестит ли и ярок – или нет. И для Леонардо да Винчи синий – тоже соединение света и тьмы, темный с наблеском (*синие молнии*). А вот все остальное на иконе – праздничный блеск и сияние красок, медь и золото, вспышки красного – все заимствовано как *идеи*. Иконы псковского или московского письма: блёклые краски северного неба, неясные переходы красных тонов, как в туманную осень, – это Псков в натуральности цвета; золото и яркость цветовых пятен – это Москва в идеальности света. Восточная роскошь на фоне простой деревенской жизни.

Поэтому ясно, насколько сложно говорить о символах применительно к цвету. И особенно о символах Древней Руси.

«И СВЕТ ВО ТЬМЕ СВЕТИТ...»

...И свет во тьме светит, и тьма не объяла его.

(Иоанн, 1, 5)

Свет гнал вперед тьму.
Андрей Платонов

Этот стих в Евангелии от Иоанна в греческом переводе читается так: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, κὰι ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. Космическая борьба света с тьмою понимается двусмысленно или, как в таких случаях говорят, символически неопределенно. Символ необходимо истолковать, и его истолковывали много раз.

Неопределенность содержится в значении греческого глагола: κατέλαβεν одновременно можно понимать и как ‘воспринимать, улавливать, усваивать’, и как ‘охватывать, захватывать, настигать (при погоне)’, даже резче – ‘овладевать, побеждать’. Очень глубоко семантическую двузначность этого глагола показал Семен Франк (1949, с. 17–26). По толкованию Оригена, непобедимость света – в его борьбе с тьмой: свет, раз воссияв в мире, неодолим для тьмы – тьма не объяла его. Такое толкование отражено и в славянском переводе – как в церковнославянском, так и в современном синодальном. В церковнославянском: «и свет во тьме светится, и тьма его не объятъ» – *светит-ся*, сам по себе из себя излучаясь, *не объятъ* в древней форме аориста – никогда и ни в каком случае не поглотит. В синодальном переводе прошлого века: «Свет светит во тьме, и тьма его не поглотит»». То, что в древнем переводе передано не только значением слов, но и грамматическими формами, т. е. с семантическим «запасом» и в символическом виде, теперь подчеркивается смыслом глагола – лексически.

В западноевропейских переводах, которые восходят к переводу на средневековый латинский язык (Вульгату), утверждается первое значение греческого слова (оно было не символически переносным, а основным), и в результате европеец читает этот текст, представляя себе всю трагичность упорства тьмы, неодолимости ее для света: пусть и светит – но тьма все равно тут, не уходит, остается. Свет сияет и светит – но не разгоняет тьмы. Например, в английском переводе использован глагол *comprehend*, основное значение которого ‘ухватить, понять’, но одновременно (в переносном смысле) и ‘постигнуть, понять’; здесь важен оттенок смысла: необходимо ‘уразуметь’ происходящую космическую трагедию, истолковать ее в практически важном смысле. Действие

и его осмысление сосредоточены в общем фокусе символического текста, диктуя направление мысли. Это – не духовное восприятие явления в символическом его смысле, а рациональная интерпретация в известных разумных пределах. *Логос* евангелиста подменяется *рацио* рассудочности.

Таким образом, «восточное христианство понимает это место как утверждение непобедимости света, западная же церковь, наоборот, – как признание упорства тьмы» (Франк 1949, с. 19).

Все описанные подходы аналитичны. Это – попытки п о н я т ь символ, закрепив его в понятии, ухватить его смысл в присущей каждому языку ментальной заданности. С. Л. Франк подчеркивал, что для евангелиста важно было создать символ «именно сочетанием, **совместным утверждением обеих мыслей**, получающихся от этих двух разных толкований»; «точнее говоря, мы имеем дело не с п о н я т и я м и, а с о б р а з а м и «света» и «тьмы», дающими некий намек на отвлеченно непостижимую тайну бытия. О б р а з же света и тьмы непосредственно дан нам – и изначала был дан человеческому духу в лице д н я и н о ч и» (с. 19 и 26). Постичь сознанием эту диалектическую противоположность невозможно – всякая попытка сделать это упрощает дело.

Но символика сакрального текста становится всеобщим образцом для развития значений собственных, славянских слов. Онтологически явленные события становятся предметом этической символизации. Вот как это происходило в древнерусском языке.

Наряду со словами, обозначающими цвет, в древнерусских текстах употребляются и слова со значением ‘свет’. Как правило, обозначений света и цвета в текстах делового содержания нет, они не встречаются даже в церковных поучениях на конкретную тему житейского характера. Нет таких слов в законодательных документах и хрониках – то есть там, где содержание текста не несет художественной нагрузки. В прагматических установках древнерусского книжника обозначения цвета оказывались несущественным элементом содержания и потому не использовались.

Только в художественном тексте, оригинальном или переводном – безразлично, представлены слова с обозначением света и цвета, хотя и в очень скупой гамме, например, в «Слове о полку Игореве» и в переводных хрониках. Самым распространенным противопоставлением являлась характерная для древнерусских памятников оппозиция слов *бѣлый – чьрный*, синонимичных (по некоторым контекстам) паре более отвлеченного значения *свѣтлый – тьмьный*: в обоих случаях в корнях наблюдается противопоставление долгого *ѣ* сверхкраткому *ь*, что было

важно в произношении, а символически делало маркированным «светлое» поле данной противоположности. Иногда довольно трудно определить реальное значение слов *бѣлый – чьрный*, поскольку в христианской символике это точное соответствие обычным в употреблении определениям *свѣтлый – тьмьный*, однако внутренней своей формой, первосмыслом, они соотносятся и с языческим представлением о Белобоге и Чернобоге; столь же показательно противопоставление *бѣсъ – чьртъ*. Взаимное смысловое натяжение двусторонней идеологической сферы, языческой и христианской, создает постоянное семантическое напряжение в каждом из этих слов, и развитие их значений определяется столкновением двух религиозных традиций.

В русских текстах XI в., посвященных Борису и Глебу, только семь раз встречаются слова, которым можно приписать значение цвета, а не света. Несмотря на различие жанров (от летописи до церковного песнопения), авторов, оригинальности или содержания текстов, авторской идеи или образной системы произведения – восприятие жизненного подвига русских мучеников остается общим на протяжении XI–XII вв., когда эти тексты складывались. Такое восприятие словно задано определенной, схематически ориентированной идеей. Смысл произведения ни в одном случае не создается – он постоянно воссоздается по образцам. Основное противопоставление здесь обычное: *свѣт- – тьма* (*свѣтл- : тьмьн-*), оно представлено и производными словами типа *свѣтильникъ, свѣщница, свѣтлость, свѣтло* и др., тогда как противоположная сторона оппозиции не разработана столь многообразно, отмечается только слово *тьмьница*, но в другом значении (‘тюрьма’). Если к этому прибавить, что *свѣт(л)-* находится в постоянном смысловом пересечении со сходными по художественной функции словами, такими, как *сияти, блистание, блистати, озаряти*, то окажется, что поэтическое восприятие образов Бориса и Глеба и их действий подавляет ослепительным блеском и сиянием света, полностью оправдывая художественную их характеристику: «о Борисѣ, как бѣ възрѣмь: тѣломь бяше красьнъ...свѣтяся цесарьскы, вьсячьскы украшенъ, акы цвѣтъ, цвѣтый въ оуности своей» (Жит. Б. и Г., с. 51, 52). Динамическое развертывание темы в «Чтении о Борисе и Глебе» построено по принципу *отъ тьмы к свѣтоу* (5), *отъ тьмы на свѣтъ* (15), и с этим связан выбор лексики, экономно собранной вокруг центральных образов. Только Борис и Глеб «тако свѣтящеся, акы двѣ звѣздѣ свѣтлѣ посредѣ темныхъ» (5), все остальные действующие лица драмы безразличны относительно света или (тем самым) воплощают собою тьму – безличная и безликая масса, неопределенный фон, пустота бездны.

Хотя в соответствии с замыслом описания действуют, совершают поступки и просто движутся в этом произведении как раз не Борис и Глеб, однако общая атмосфера света, в которую они оба погружены, служит своего рода противовесом действию отрицательных героев повествования, что, тем самым, и становится ритуально сакральным *действием* Бориса и Глеба. Свет, олицетворенный в их ликах, – такой же динамический элемент композиции, как и физическое движение других действующих лиц. Свет – воплощенная благодать, ее физическое проявление, своего рода сосредоточенность всей цветовой гаммы без распределения по цветовым оттенкам, которое возможно лишь в тварном мире.

По этой причине в образной структуре «Чтения» всякий синоним к слову *свѣтъ* выступает уже не в собственном только значении, а как бы вплетается в структурную доминанту, заданную обозначением света, воплощенную в свете. Так, дважды употребленное слово с корнем *бѣл-* воспринимается как синоним слов с корнем *свѣт-*, а не как обычное обозначение ахроматического цвета: «и бѣста акы снѣгъ бѣлѣющася, лице же ею свѣтѣся акы ангелома» (17); сравнение со снегом касается одежд, как это представлено и в описании самих ангелов: «и се внезапоу възъѣхаша трие мужи на дворъ ея въ бѣлахъ ризахъ» (23). Из сравнений, представленных в «Чтении», характерны еще следующие: «свѣтящяся акы молнии» (14), «свѣтяся акы солнце» (21), «солнецьныи луча сияюща» (16). Из равнозначных контекстов выясняется, что *свѣтитъ* означает *сияетъ*. В «Сказании о Борисе и Глебе», распространяя один из фрагментов «Чтения», Нестор говорит о своих героях: «Тако и си святая постави свѣтити в мирѣ премногыми чюдесы, сияти въ Руськои сторонѣ велицѣи» (48). Своего рода пространственное ограничение вариантом *сияти* (лишь на Руси, а не во всем мире, ибо это – русские святые) совпадает со сходным ограничением в «Чтении»: *светит солнце, сияют же – его лучи*.

Ахроматично по цветовой гамме и «Сказание о Борисе и Глебе». Здесь встречается эквивалент слову *тьмьнъ* – слово *чьрнъ*, но зато слов с корнем *бѣл-* нет вовсе, да и *чьрница*, *чьрноризьци*, в составе которых использован корень *чьрн-*, сами по себе на «цвет» не указывают, как и слово *тьмьница* в «Чтении». В сложных и производных словах корень сохраняет свою однозначность. Но вот текст, который оказывается важным в понимании образной системы памятника: (тело святого) «ни бѣаше почьрнѣло, якоже обычай имуть телеса мьртвыхъ, нъ свѣтло и красьно и цѣло и благу воню имущю» (48); тот же текст повторен в летописной версии (89). Корень *чьрн-* здесь равнозначен корню *тьмьн-*, но в своеобразном исполнении: употребление *тьмьн-* нарушило бы устоявшуюся

символику данного жанра, ведь темный – это неверный, поскольку непосвященный, то есть враждебный светлому миру праведников. *Чьрн-* выступает в качестве стилистически сниженного варианта, использованного в отношении к плотской стороне жизни, тогда как *тьмьн-* отражает духовный аспект бытия, а не быта. Отсутствие корня *бѣл-* также знаменательно, поскольку тем самым за *чьрн-* оставляется значение варианта к *тьмьн-*, при отсутствии в нем собственного цветового значения ‘черный’.

То же самое соответствие находим и в других житийных текстах. В них встречается противопоставление *чьрн-* и *тьмьн-* к *свѣт(л)* или, наоборот, *бѣл-* и *свѣтл-* к *тьмьн-* при полном отсутствии в первом случае корня *бѣл-*, а во втором – корня *чьрн-*. Маркировка в символическом соотношении «цветовых сил» как бы меняется, и в обоих случаях собственно цветовое значение слов *белый* и *черный* снимается как избыточное в образной системе д а н н о г о текста. Таково отношение авторов к возможной реализации семантически равноценных противопоставлений с помощью одних и тех же слов.

Зато в «Сказании» появляется новый эквивалент корню *свѣтл-*, он связан со значением ‘блеск’. «Сказание» не ограничивается абстрактным противопоставлением тьмы свету, как это было в «Чтении», здесь ярче представлено движение, действие, показан процесс освящения мучеников. В сюжет входит описание убийства, т. е. реального физического акта, который невозможно передать, используя прежние характеристики, ставшие уже художественным штампом. В результате появляются: «блистание оружия и мечьное оцѣщение» (35), в летописном варианте «блистания сулиць и мечьное бльщание» (84), а также «оружие бльщащася акы вода» (40). В служебных (паремийных) чтениях, повторивших этот текст, сравнение распространено до уподобления, принимает космические размеры: «и молния блистание; егда же облистаху молния и блистахуся оружия в рукахъ ихъ [убийц]» (120). Все это фрагменты реальной жизни: блеск молнии переходит на блеск обнаженного оружия, тогда как с мечом связаны другие ассоциации – мечь *чистъ* или (в других источниках, но в том же смысле) *синь*.

Таким он и изображается на миниатюрах. Блеск – это колебание, мерцание светлого: молнии, воды, стали. Отличие от света состоит в том, что свет не отражен от какой-либо поверхности, а сам по себе является источником «блеска».

Одновременно мы получаем возможность для выведения еще одной равнозначной связи: *молнии свѣтиться* = *молнии бльстаетъ*. Молния излучает свет – с блеском, своим мерцанием, переливами лучей. Это именно эквивалентность обозначения, а не синонимия, поскольку

из многих проявлений молнии (явления скорее небесного, чем земного) можно выбрать что-то одно и использовать его, исходя из потребностей жанра или текста, их художественной ценности или идеологической заданности.

Летописный вариант вносит в ахроматичность изображения цвет. Именно здесь неудовлетворенный однотонным светом своего книжного источника редактор летописного текста вы-цвечивает оттенки светлого, прорабатывая их с помощью сложных слов. Борис и Глеб – «свѣтозарна явистася, яко свѣтилѣ, озаряюща всю землю руськую, всегда тму отгоняюща... вкупѣ в мѣстѣхъ златозарныхъ, въ селѣхъ небесныхъ» (71); «радуйтася, луча свѣтозарная» (76); «свѣтозарное солнце... свѣтлѣи звѣздѣ, заутра восходящи» (77). Такие же эпитеты встречаются еще в некоторых похвальных словах мученикам: «брата красная...златозарнии солнци, звѣзди пресвѣтлии» (125); «свѣтозарная чюдесъ луча испущающе... свѣтилѣ пресвѣтлии» (126). Здесь интересно строго функциональное распределение сложных слов. Звезда – светлая или пресветлая, солнце же – златозарное, злато-зарны и места обитания блаженных, тогда как светозарны и солнце, и сравниваемые (символически подразумеваемые) с ним святые мученики, – именно по отношению к ним по преимуществу и использован эпитет.

В «Повести временных лет» дважды встречается сложное слово с корнем *свѣтл-*, и оба раза – по отношению к Борису и Глебу, в тех же риторических формулах. Соотношение таких сложных слов распространяется лишь на высокий стиль повествования и никогда не переходит на изложение бытовых подробностей жизни. Можно предположить заимствование формул из переводных текстов.

В «Хронике Георгия Амартола» не употребляется сочетание *златозарный*, зато встречается слово *свѣтозарный* (102) на месте греч. φοτοειδής ‘похожий на сияние, светящийся’, *свѣтозарие* φωταγωγνία ‘солнечное сияние’. То же в переводе «Девгениева деяния»: Стратиговна из окошка своей светлицы говорит Девгению: «Свѣте светозарны, о прекрасное солнце, жаль ми тебѣ» (10). Оба сложных слова встречаются уже в болгарских текстах X в., однако отмеченного в древнерусских источниках функционального их распределения там еще нет. Например, в «Похвале Кириллу Философу», составленной Климентом Охридским, славятся «свѣтозарны твои нозѣ» и рядом – «златозарныя твоя стопы», что указывает на полную дублетность обоих слов. Характер выражения подсказывает, что в данной традиционной формуле мы имеем дело с переводом, ср. эквивалентное выражение «красны нозѣ твои» (из перевода «Апостола»), распространенное в древних текстах.

Содержание древнерусского текста и новое отношение к символике, выраженной словесно, потребовало разведения по семантическим уровням двух уже известных калек с греческого. *Зарьн-* в *златозарный* – 'зримый, видимый, похожий на'. В переводе «Хроники Георгия Амартола» греч. φωτοειδής одинаково передается как словом *свѣтозарьнъ*, так и словом *свѣтообразьно*. В таком случае разница между *златозарьнъ* и *свѣтозарьнъ* заключается в том, что второе из них обозначает источник света (букв. 'светящийся'), а *златозарьнъ* – результат такого свечения (букв. 'сверкающий').

Авторы текстов о Борисе и Глебе во всех их вариантах неукоснительно соблюдают указанную иерархию значений. Так, в летописной версии *свѣтоносьнъ* (в «Хронике Георгия Амартола» это слово на месте греч. φωσφορος – 302) относится к Божественной энергии, причастившись которой угодники могут стать светозарными; они не носители такой энергии, но являются ее силой – это светила посреди тьмы. Они не солнца, а всего лишь звезды, светящие отраженным светом, однако звезды светлые, те, какие восходят на заре. Именно поэтому, впитав в себя данную силу света, они и являются ее распространителями и провозвестниками. Символический смысл распределения слов понятен.

Одновременно с этим возникает и представление о златозарных местах, озаренных небесным светом. Ф. И. Буслаев, ссылаясь на некоторые словоупотребления в древнерусских текстах, специально отмечал, что «сродство понятий о цвете и золоте еще не утратилось во времена Нестора, сохранившись в обычном эпическом выражении языческой клятвы... *Да будем золоти, яко золото*» (т. е. пусть иссохнем, сгорим от небесного огня) (Буслаев 1848, с. 12, 13). Только в результате такого трехступенчатого углубления семантической перспективы и возникла возможность передать иерархически представленное соотношение источника энергии и силы ее излучения, не прибегая к употреблению специальных слов (их еще и не было), просто используя уже известные литературному языку словесные формулы. Стилистическое углубление текста идет за счет работы над скрытыми смысловыми возможностями слова в словообразовательном ряду.

Рассмотренные тексты позволяют также сопоставить корни *свѣт-* и *злат-* как синонимы, различным образом выражающие характер действия: источник света – отражение света; не конкретизируя такое соотношение слов, о нем говорил еще А. А. Потебня (1914, с. 38).

Литературное происхождение текста о Борисе и Глебе, наличие нескольких его – разножанровых – версий, отражающих движение текста во времени, позволяет вернуться к решению вопроса, затро-

нутого лексикологами: «В слове *темный* все современные словари его световое значение (*темная комната*) называют основным или прямым, а морально-оценочное (*темная речь, личность*) – переносным. Но в период X–XIV вв. по существующим памятникам не удается обнаружить ни одного случая употребления этого слова в световом значении, но зато встречается огромное количество случаев употребления в морально-оценочном значении. Характерно при этом, что и антоним к слову *темный – светлый* в этот период имеет только морально-оценочное значение» (Звегинцев 1957, с. 222). Казалось бы, наши примеры подтверждают такое заключение. Действительно, сопоставление святых угодников со светом целиком находится в соответствии с морально-оценочными характеристиками словесного значения. Однако сама символика литературного текста была бы не ясной без существования каких-то реально-житейских ассоциаций с ахроматическим «цветом». Рассмотрим употребление приведенных слов в других древнерусских текстах.

1. Значение, связанное с обозначением света – ‘светящийся’. В «Сказании о Софии Царьградской» по русскому переводу XII в.: «видяще таковую церковь, како блещашесь, и бѣ вся свѣтла от злата и серебра» (оттенок со значением наблеска, отсвета). Иногда можно предполагать совпадение значений ‘светлый’ и ‘светящийся’: в сочетании прилагательного *светлый* со словами *дом, церковь, одежда* – скорее ‘светлый’, но при упоминании светлых одежд ангелов можно допустить и значение ‘светящийся’ (по символическому референту, т. е. весьма условно). Неуверенность в смысловом наполнении слова возникает постоянно и определяется, возможно, столкновением двух культур, языческой и христианской, принявших участие в словесном оформлении новой символики цветообозначения. Свет у христиан – источник знания и веры; в древнеславянском языке язычников это же слово связано с обозначением блеска (наблеска) и скорости, с понятием о быстром (слово *быстръ*, как и слово *ясный*, также имело исходное значение ‘светлый, ясный’). Общим для них является лишь то, что в обеих символических системах свет связан с проявлениями самого совершенного органа чувств, со зрением, *зьрѣти, зоркий* входят в чередование с однокоренными им *зоря* и *зарница*, русское слово *зрачок* соответствует сербскому *зрак* ‘солнечный луч’. Не забудем, что и греч. φῶς представлено в тех же значениях: ‘свет, сияние, блеск’, ‘дневной свет (светлый)’, ‘солнце; огонь’, ‘глаз’. А многозначность греческих слов, представленная в переводных текстах, во многом стала семантическим средством, наводящим славянские соответствия греческим словам. В проявлениях све-

та, в его восприятии и осознании участвуют, совмещаясь в общем смысловом ряду, все связанные с данным кругом обозначений слова: *бѣлый, чистый, золотой, зеленый* и др. В качестве примера приведем развернутое описание праведников, пребывающих в блаженной стране (древнерусский перевод XII в.): «Яко христаль, свѣтъ испущающе, одежда ихъ, и облакомъ огненомъ обвита ребра ихъ, и молъниею препоясани въ чреслахъ ихъ, и свѣтъ чистъ зѣло, яко злато чиста имущи свѣтлостью, предъ лицемъ своимъ, руки ихъ и нозѣ ихъ бѣлы яко свѣтъ... и опоясани позлащенными лучями...и лица ихъ седмицею очищена в бѣлости бѣлою молниею, крѣпко освѣщаеми...» и т. д. (Жит. Вас. Нов., 523, 524). В приведенном описании заметно пересечение значений нескольких слов: *свѣтъ – бѣлизна, чистота – свѣтлость, свѣтъ – злато*. Последовательное противопоставление тьмы свету характерно для всех древнерусских текстов. Уже в «Памяти и похвале Владимиру» мниха Иакова говорится о князе Владимире, что после своего крещения он «приде от тмы дияволя на свѣтъ...къ Богу». Мы видели, что подобное динамическое развертывание действия соотносится и с описанием кончины его младших сыновей.

2. Значение цвета, хотя и весьма неопределенное, находим для этих слов в том же переводе «Жития Василия Нового»: «Занеже идяхомъ поклонитися огнеобразному престолу Божию, идущимъ намъ и облак не яко облакъ поднебесный, но облакъ образомъ яко цвѣтъ рдящься, паче сих [цветов] сторицею свѣтлѣе» (431). Красный цвет имеет различные оттенки, более или менее светлые. Возможна и другая интерпретация: речь идет о рдяном цвете с наблеском или без него. Определенно цветового значения это слово не несет, и потому его совпадение со значениями слова *бѣлый* никогда не могло стать полным или хотя бы символически определенным.

3. Морально-оценочные значения слова *свѣтл-* уже известны в древнерусских текстах, причем обычно они пересекаются со значениями слова *чистый. Чистое воскресенье* регулярно именуется *свѣтлой недѣлею*; говоря о чистоте побуждений верующего, проповедники используют сочетания типа « сердцем светлым», «притеци свѣтло къ дару алчьбному» и под.; в русском переводе «Истории иудейской войны» XIII в. использовано множество сочетаний со словом *свѣтлый* в значении 'чистый': «и свѣтлымъ дарованиемъ почьстивъ, отпусти я [их]; азъ бо свѣтлое упование имамь о твоем умѣ» и пр. (Флавий, с. 199, 203). То же значение слова использовано и Кириллом Туровским («ныня небеса просвѣтишася, темныхъ облакъ, яко вретищь, съвлекошася, и свѣтлымъ въздухомъ славу Господню исповѣдають»).

По-видимому, второе из трех указанных значений вообще не было характерным для русских текстов (встречается только в переводных). Лишь те произведения, которые так или иначе связаны с языческой традицией, его отчасти передают. Так, в «Слове о полку Игореве» *тресветлое солнце* плача Ярославны – всего лишь калька с греч. τριλαμπής, которая часто встречается в переводных текстах (например, в минейных песнопениях), следовательно, соотносится с церковной традицией книжного характера. Наоборот, в сочетаниях типа «кровавые зори свѣтъ повѣдають», «заря свѣтъ запала» отчетливо проглядывает языческая традиция восприятия «расцвеченного» солнца: во всех случаях речь идет о том, что красная по ц в е т у заря сопровождает или знаменует р а с с в е т. «О свѣтло свѣтлая и украсно украшена земля руская» в зачине «Слова о погибели Русской земли» также имеет отношение к «красивому» цвету. Совмещение в одном и том же слове двух художественных традиций восприятия света дало своеобразный остаток и в том и в другом случае: за пределами новой символической и художественной системы остались как языческое цветовое восприятие света, так и христианские представления о светлом как чистом. За границы древнерусской литературы христианское представление не переходит, сохраняясь лишь в некоторых устойчивых сочетаниях, в терминах церковного быта.

Какими бы сложными по своему составу и содержанию ни были значения слова *свѣтъ* и его производных, в пределах каждого отдельно взятого текста они довольно долго не сталкиваются, не пересекаются семантически, и потому сегодня их трудно разграничить. Первым русским писателем, преодолевшим скованность двух первоначально самостоятельных и параллельно развивавшихся традиций, решившимся на использование «игры слов», во второй половине XII в. был Кирилл Туровский. *Свѣтъ* в его произведениях имеет прямое значение ‘лучистая энергия’, воспринимаемая зрением: «и сѣдящии во тмѣ видѣша свѣтъ» (Кирилл, с. 12) – но одновременно это не только свет, но также и символически мыслимое под ним ‘знание (истины, истинного учения)’, поскольку в другом случае Кирилл говорит о Еве: «она бо от змия свѣтъ прия, вы же от ангела слово слышаста» (14): если это не испорченный текст: *свѣтъ* на месте исконного написания *съвѣтъ*), а в рассуждении о язычниках, «чаявшимъ свѣта, бысть имъ тьма» (15) весь смысл слова *свѣтъ* по существу изменяется, речь идет только о свете истины. Переносное значение окончательно, уже независимо от контекста, это слово получает лишь в XII в.; первые русские писатели антитезу *свет-тьма* понимали буквально, не соотнося ее смысл с озарениями истины. В XII в., когда Кирилл говорит об Иисусе, что тот «слѣпыя просвѣти» (44),

речь определенно идет о свете истины (в «Житии князя Владимира» говорилось всего лишь о том, что тот «слѣпыя о з а р и). Источником света всегда является Бог, а всякий (в фигуральном смысле) слепец, «крещеньем же породивъся, сынъ свѣта будеть» (44).

У Кирилла встречаем новое осмысление и другого значения слова *свѣтъ*, он говорит о свете как о ‘мире’. О *том* и *этом свете* упоминают многие старославянские и древнерусские тексты, всегда разграничивая их и определенно указывая на *сей, тот, оный* или *другый свѣтъ*. Все это – созданный Богом и Им управляемый мир, Вселенная. Единство *того* и *этого света* объясняется как раз общим отношением к Богу – источнику света. Таким образом, значение ‘мир, земля’ до XII в. не включается в семантику слова *свѣтъ*, новая формула «по всему свету» действительно включала в себя весь мир и имела космические пределы. Кирилл же, как бы забывая о совместимости и равноценности *того* и *этого света*, говорит, например, «та и всѣхъ же языкъ душа въ своемъ свѣтѣ [пребудет]» (51), т. е. по смерти каждому положено свое *место* и *время*: рай, эдем или вечная жизнь. Истолковывая символику притчи, Кирилл говорит и о том, что «нощь же есть с в ѣ т а с е г о мятежь, в немь же акы во т м ѣ мятущися» (82). *Этот* свет на самом деле – тьма. Выделение самостоятельного значения слова *свѣтъ* ‘мир’ как раз и определяется тем, что земной, э т о т свет уже не обязательно связан со светом, скорее наоборот, он пребывает во тьме (во тьме неверия, незнания и скорбей). Внутренний взрыв исходного переносного значения (т о т свет – э т о т свет) вызван новым смысловым раздвоением: тот свет всегда светлый, этот свет – *тьма*. Метафоричность словоупотребления в ранних древнерусских текстах, в том числе и в переводных, новым осложнением смысла и его обобщением в составе устойчивых формул наложилась на прежнее соотношение прямых и переносных значений слова. Символ рождается в определенном контексте, но как законченный знак культуры, как всеобщее достояние мысли он предстает в сложной семантической структуре слова.

Косвенно это, конечно, должно было отразиться и на семантике производных слов. Точнее сказать, именно значение производных и приводило к столкновению различных переносных значений слово-корня, вызывая ту самую игру слов, которой и добивался (в нашем случае) Кирилл. Вряд ли подобное движение мысли (источник света –> источник знания –> источник жизни) было характерно только для Кирилла. Скорее всего он лишь точнее и яснее других отражал логику развертывания метонимических значений слова и его производных, выражая логический смысл своего собственного текста. Символический смысл текста наталкивал на выявление потенциальных со-значений в ключевом его слове. В разговорный

древнерусский язык многие значения слова *свет* попадали уже после обработки их в книжных текстах, быть может, через посредство народной литературы и устных произведений. *Белый свет* первоначально – тавтология, но выражение *по всему свету* несет уже определенно народное осмысление устойчивого сочетания: здесь отсутствует указание на «тот» свет, хотя в волшебной сказке подобное представление имплицитно и могло содержаться (Потебня 1914, с. 28–52; Колесов 1986, с. 219–226).

Невозможно согласиться с тем, что исходными значениями слов *темный* и *светлый* были переносные значения морально-оценочного характера. Но точки пересечения двух традиций в восприятии и обозначении света важны, как важны и те конкретные пути семантического развития, которые они прошли в процессе совмещения их в общей системе со-значений.

Приведенные здесь примеры наталкивают на размышления о смысле символических обозначений в общей структуре средневекового славянского текста. В их основе обычно лежит калькированное с греческого выражение, которое используется в качестве структурного элемента, несущей конструкции текста в общем ряду других, столь же традиционных для книжной культуры, топосов и формул. Однако лексическое наполнение подобных формул постоянно изменяется в определенной последовательности семантических переходов и всегда находится в четкой зависимости от смысла структурных и композиционных единиц текста. Символ как бы снимается с образцового контекста-формулы. Именно в таком, сознательном или неосознанном варьировании лексических наполнителей формулы и заключается творческий поиск каждого образцового средневекового автора. Форма вариантна, ее инвариант воссоздается только содержанием формулы. Символическая насыщенность каждой отдельной лексемы определялась потенциальной возможностью ее замены другой, близкозначной лексемой, смысл которой она и замещала конкретно в данном контексте. При этом значение как отдельного слова, так и всего контекста в целом эквивалентны, поскольку сам выбор той или иной лексемы при общем сходстве значений определялся именно контекстом. Так создавался принцип символических обозначений: одно через другое, отраженным светом семантики одного слова через посредство другого. Оттенки смысла порождают символический ряд обозначений, в четких контурах которого их совмещенная совокупность и предстает как законченный символ, который отныне можно использовать и независимо от породившего его контекста. Когда в XVI в. Максим Грек называет открытую Америку *Новым Светом*, он уже полностью свободен от связанных контекстом значений слова *свет*.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ВЕРА, НАДЕЖДА, ЛЮБОВЬ

ВЕРА И НАДЕЖДА

«Вера без дел мертва есть» – эти слова апостола руководили жизнедеятельностью средневекового славянина.

Но в представлении «реалиста» и дело без веры – ничто. Не одухотворенное идеей дело обречено на распыл. *Немолёное*.

В отличие от остальных состояний души, от любви и надежды прежде всего, древнерусское понятие о вере, о Вере, не имеет степеней проявления, не дробится на какие-либо «составы». Вера есть цельное и одухотворенное движение души, многозначное по содержанию и разнонаправленное по сути. Цельность веры – в проявлениях чувства, разума, воли, в нераздельной слиянности общих их качеств. Нужно довериться сердцу – тогда уверуешь в разуме, и остается проверить волею то, что содержится в вере, за которой пошел, позабыв и отца и мать.

Вера – это именно движение, а не покой экстаза, это действие души, совершенное ради соединения с «делом». Поэтому все уточнения исходного смысла корня, происходившие позднее, часто уже в Новое время, даны через посредство глагольной формы; по значениям этих глагольных форм мы можем восстановить весь процесс осмысления синкретически общего термина *вера. Въ-верить, до-верить, за-верить, по-верить, про-верить, съ-верить, у-верить* – все это оттенки значений, прежде собранных в родовом слове *вера*. Здесь отсутствуют приставки *о-, об-, от-*, поскольку они обозначают пребывание около, возле, вовне, а то и полное отчуждение тех понятий, которые содержатся в корне слова. Это совершенно невозможная вещь в отношении к «вере», ибо это – о т к а з от веры.

Что же касается приставочных глаголов, то они постепенно выделяли признак «веры», казавшийся особенно важным в данный исторический момент.

Самые древние из них – *въвѣрити, увѣрити*, они встречаются в текстах XI в. и означают одно и то же: ‘проникнуться верой’ и тем самым посвятить себя служению ей. Приставки-предлоги *въ* и *у* по происхождению близки, поэтому их значения мало чем отличались, разве что со временем *увѣрити* стало значить ‘убедить (в своей вере или уверенности)’.

Три другие формы известны только с XVII в. Они возникли тогда, когда и слово *вера* стало обрастать со-значениями типа ‘доверие’. *Доверять* – значит и м е т ь веру, *заверить* – значит у б е д и т ь, *пове-*

рить – значит п р и н я т ь на веру. Два последних глагола вошли в оборот никак не раньше XIX в., их общий смысл также понятен: *проверить* и *сверить* – значит удосто-вер-ить соответствие истине, то есть соотнести веру с положительным знанием. Такого значения слова никак не могло быть в древнерусском языке. Достоверность веры тогда не подвергалась никаким сомнениям.

Многозначность же самого имени исторические словари раскладывают на со-значения, исходя из смысла именно этих производных слов. Значения слова *вера* и их последовательность в современном нам представлении таковы. Вера – это:

1) 'истина', 'правда' , а в общем виде все то, чему можно верить. Другими словами, это – уверенность. Вера ограничивает всякое дело, доводя его до совершенства в идеальной его сущности. Как сказано в древнерусских поучениях, «мѣра – всякому дѣлу вѣра»;

2) 'верование', учение, которое сутью своей на основе метонимического перехода вытекает из истинности самой «веры» (например, право-славие как право-верие); это почитание в духе почтения, когда ценностью обладает не истина, но правда – личная правда становится истиной в глазах многих, и тем самым превращается в

3) 'вероисповедание' (в религиозную догму: «а вѣра ихъ такова...»), которое, будучи обращенным на конкретного человека, становится некоторой веро-ятностью, в свою очередь оборачиваясь

4) 'доверием (к кому-либо)', ср.: «к нему же вѣру имѣлъ» – «вѣры ему не ялъ», а «быть в вѣрѣ» – значит оправдывать все, что связано с таким почитанием, но уже в прямом духе доверия; другими словами, это – доверчивость;

5) 'присяга, клятва'. Это значение слова восходит к древним представлениям о вере, но реализуется довольно поздно, проявляясь в деловых текстах эпохи Средневековья; общий смысл понятен: это призыв к доверию со стороны другого, который в данном ритуальном действии стоит у *вѣры* и приводит к *вѣрѣ*, сам принимая сказанное и записанное *на вѣру*, потому что живет *по вѣрѣ*.

Если первые значения слова *вера*, ранее других проявившиеся в текстах, всегда ограничены употреблением в одной и той же грамматической форме (чаще всего в именительном и винительном падежах), здесь мы встречаем почти всю парадигму формообразования, которая сложилась к началу XVII в. Это точное указание на позднее выделение конкретного значения из синкретичного смысла слова. Но важна и «рассыпанность» форм по текстам, их несобранность в общем термине-имени, как это и характерно для двух первых, отвлеченно высоких значе-

ний, с самого начала представленных не понятием или образом, а символическим значением: указание на то, что мыслимо идеально, но существует (где-то) объективно.

Заметны и некие «профессиональные» оттенки смысла этого важного слова. «Правда-истина» – это общая ценность, но уже ‘верование’ связано с церковной, ‘учение’ – с интересами «мудреца», ‘доверие’ развивается в купеческой среде (самое раннее употребление слова в этом смысле встречается у купца Афанасия Никитина в 1472 г.), а ‘присяга’ искони присуща воинам.

Объективный характер подобного распределения со-значений слова подтверждается результатами философской рефлексии, поскольку русские философы исходят из семантики слов родного языка. В качестве примера приведем высказывания Ивана Ильина. В его формулировках это выглядит следующим образом:

1. «Вера есть не только уверенность в *абсолютном*, но и *абсолютная уверенность в абсолютном*» (3, с. 12).

2. «Если бы русский народ обращали в новую веру мечом Мохаммеда или огнем Торквемады, он бился бы в судорогах своего славянского язычества вплоть до освобождения, до того самого мгновения, когда можно *веру выбирать свободно*... Итак, повторим: чтобы верить в Бога, русский должен свободно любить и свободно созерцать сердцем. В этом сущность и своеобразие русско-славянского религиозного опыта» (6, II, с. 405).

3. «Источником русской православной веры является *созерцающее сердце... интеллектуализм и обязательная дисциплина* разрушают веру в русской душе» (6, II, с. 416).

4. «У русского человека чувство и созерцание выступают как первичная, то есть изначально более мощная и тем самым определяющая, ведущая и руководящая сила, в то время как воля и рассудочное мышление являются силой вторичной. Это нельзя понимать так, будто русский по природе своей безволен, в мыслях медлителен, слаб и сумбурен. Нет, он понимает, чего он страстно хочет, отличается быстрым умом, строгостью и ясностью суждений. Но его воля и мышление побуждаются чувством и сохраняют чувственную окраску; он должен любить, чтобы понастоящему хотеть, должен проникнуться тем, к чему он прилагает свою мыслительную способность, тогда только бывает он страстным, тогда только его мысль становится острой и новаторской» (6, II с. 413).

Если бы мы пожелали представить перспективу действительного развития значений этого слова, последовательность самих значений могла бы быть иной, быть может – зеркально обратной, то есть от уве-

ренности в истинности и призыва к доверию ('клятва') – к 'учению' как осознанному пониманию в миру пребывающей «истины». В действительности иерархия со-значений слова постоянно изменялась, и в XVIII в. на первое место вышло третье значение, второе сохранилось на своем месте, третье стало четвертым ('уверенность в истине'), на четвертое место переходит прежнее первое ('вероятность, возможность'), а пятое как было конкретно деловым, так и осталось; оно вообще существует как бы в ином измерении. Сегодня распределение со-значений также претерпело некоторые изменения, так что можно восстановить все градации смысла (градуальных смыслов слова, а не разных слов):

вероятность –> доверенность –> уверенность,

что понятно в свете выраженной философом Николаем Бердяевым мысли: «Вера есть о б л и ч е н и е вещей н е в и д и м ы х», – что и проистекает из глубинного смысла старого корня. Иерархия со-значений в исторической их последовательности преобразуется в направлении чисто модальных действий: от убежденности в истине («верую!») до вероятной ее возможности, поскольку и «вера без дел мертва», и разум выходит в известную сферу, прежде охваченную доверчивостью. Русский человек доверчив в этом самом «платоническом» смысле. Единство и лад образуются соединением в слове идеи и вещи, и если уж слово сказано – ему верят. Верить на слово – коренная черта характера, которая предполагает совестливую честность в каждом, с кем имеешь дело.

Веро-ят-ность – таковы пределы действия «веры».

Как давно заметил Александр Потебня (1976, с. 459), вера никогда «не иссякает, но принимает такие направления, что скрывается из глаз тех, которые ждут ее встретить в заранее определенном месте», и все потому, что «вера – одна из непременных сторон человеческой жизни».

Но у «русской веры» выработались и устойчивые характеристики. Вера не поддается схематизации, поскольку это не понятийная категория, а мистический символ; вера абсолютна, и потому ее форма – имя существительное, а не другая часть речи (*уверенность, доверчивость* и пр.); вера отмечена положительно и никогда не преступает грань идеала – если не переходит в другое качество, например, в *без-верие*.

Как можно судить по всем материалам, доступным исследованию, вера в древнерусском представлении есть род, в отношении к которому частные проявления веры, в том числе и религиозно-мистические, суть в и д ы. Метонимические отношения уподобления одного другому со-

здают неустойчивые очертания символа, с помощью которого, между прочим, можно легко скрывать свои мысли, хотя бы для того, чтобы не попасть в неприятное положение.

Цельности «веры», всегда представленной как символ (чего-то замещенного), противопоставлено понятие о «надежде», явленной в вариантах *чаяние, упование, надежда*. Это разные модальности в проявлении общего состояния, которые искони различали переживание надежды.

Чаяние соотносится со значениями греческого слова ἐκδεχέσθαι 'выжидать, ждать, рассчитывая на себя самого', или латинского *ex(s)pectare* 'выжидать', также опасаясь неисполнимости задуманного. Значение глагольного корня близко к смыслу глагола *чакати*, *чает* – замечает и опасается, предполагает и ждет. Известное выражение «быть на чеку» – отсюда же. А там, где ждут и полностью не уверены, остается надежда.

Славянские языки по-разному распорядились нерасчлененным смыслом древнего слова. У южных и западных славян это – 'ожидание' у русских – 'предположение': русское диалектное *чаяти* 'предполагать', сокращенная форма *я чай, чать* 'вероятно' – полагаю, предполагаю. Надежда тут сопряжена с состоянием терпеливого ожидания. В различных редакциях древнерусского перевода «Александрии» три глагола безразлично чередуются в зависимости от оттенка смысла в конкретном тексте: *жьдати – търпѣти – чаяти*. Терпеливо ждать – и значит чаять. В старославянских текстах только *жьдати= чаяти*, что совпадает с варьированием в переводах «Пандект Никона» и других текстов (в русском *ожидати* или *надежа* – в болгарском *чаяти*). Феодосий Печерский, многое заимствовавший из восточноболгарских книжных текстов, в своих поучениях братии использует только глагол *чаяти*.

В текстах XI–XII вв. *чаяти* можно «обѣта святаго», «от тѣла разлучения», «от Бога милости», «жизни вѣчныя», «мьзду от Бога», а также «живота» или «смерти». Выражения: «И не чаю собѣ живота» (Ипат. лет., 337), «чаяше на ся ненавистии от язык» (от покоренных народов) (Флавий, 226) и подобные им описывают момент ожидания, не всегда окрашенного настроением надежды. Более того, это скорее отчаяние от неожидаемого события. В «Киево-Печерском патерике» часты выражения вроде «къ отчаанию хотя его привести» (162), «но обаче не отчай живота своего» (85), «в нечаание себе въвръгъ» (119) и даже прямое указание на отсутствие всякой надежды в выражениях типа «отчаавшися своея н а д е ж а, раны тяжкы възлагаеть» (146); ср.: «от мене же надежда почающе величество мужества» (Александрия, с. 47).

В переводных текстах этому глаголу соответствуют греческие προσδέχομαι 'ожидать, выжидать', προσδοκάω 'ожидать', ἐκδέχομαι 'ждать, выжидать', а также ὑπονοέω 'предполагать, догадываться'; отсутствие надежды, основной смысл греч. ἀπόγνοια 'отчаяние', передается глаголом отчаяти(ся). О надежде речь нигде не идет.

«Отъ нихъ испытание же и суда чаяти» (Ефр. кормч., с. 258), «Каки чести принесеши ты къ своимъ родителемъ, такыхъ и ты ч а и от своихъ дѣтии на старость» (Пчела, с. 221) – всюду в таких случаях говорится о том, чего следует *ожидать*. «Съмьртьное чаяние» – ожидание смерти (Ефр. кормч., с. 232), «нечаемыя скърби» – неожиданные беды (с. 109 – ἀδοκήτοις) . В различных вариантах перевода одного и того же текста можно встретить «присно съмрьти чай чловѣчьскы» – «присно ожыдая чловѣчьскую смрть» (изречения Нила) для греч. προσδέχου. «Не чай зла», в соответствии с греч. μηδὲν ὑπονόει, в переводе «Пчелы» (53) буквально значит «не предполагай».

В более поздних древнерусских поучениях намечалось естественное расхождение. Заимствованное, а следовательно, стилистически высокое слово *чаяти* служит для выражения ожидаемых благ от Бога («чаяти суда страшнаго», «чаяние и спасение»), а *жьдати* по смыслу более мирское, этот глагол выражает «чаяние», обращенное к человеку, и в переводах с XII в. последовательно заменяет слово *чаяти*. По исконному смыслу, слова с корнями *-жьд-/-жид-* выражают модальность более решительную; в сущности, это значит 'желать, жаждать, пребывать в нетерпении', поскольку представление о «терпении» связано со смыслом глагола *цепенеть* (от страха), тогда как глагол *жьдати* восходит к тому же корню, что и *годити*. Никто не желает по-годить в жажде личного по-желания. В «Правде русской» постоянно используется глагол *жьдати:* «истьцю жьдати прока» – всего лишь надеяться, но с высокой степенью вероятности получить и все остальное, еще не полученное. Когда летописец повторяет, что войско «жда по себе погони», он тоже говорит о предположении, а не о факте.

Но то, чего страстно желаешь, имеет обыкновение приходить невъз-на-чай, можно сказать – не-чая-нно, то есть не-о-жид-ан-но, когда ты уже от-чая-лся, за-жд-авшись.

Как можно судить по древнерусским текстам, глагол *чаяти* совмещал в себе два основных значения: предположение и ожидание. Соединенность двух этих значений и привела впоследствии к размежеванию смысла в различных славянских языках, но сама возможность подобного совмещения показывает, что слово *чаяние*, как всякое заимствованное культурой имя, есть символ. То, что это так, видно по худо-

жественным текстам. Например, в «Задонщине» конца XIV в. «лисици чясто брешуть, чають побѣду на поганыхъ» – не очень ясно, твердо ли ожидают или просто надеются на поражение Мамаева полчища. В «Слове о полку Игореве» те же «лисици» просто «брешуть на чръленыя щиты», без всякой надежды на поживу.

У протопопа Аввакума глагол *надѣятися* встречается редко, обычно в цитатах; основным у него является слово *чаяти* (*чаялъ, чая* и др.). По-видимому, идея «ожидания» преобладает в сознании простого человека; он не смеет ни на что надеяться – только уповать на волю Божью.

Средневековый словарь-толковник вынужден уже объяснять значение литературного слова, особенно в непривычной его форме: «*Начаяхъ – надѣяхся*» (Ковтун 1963, с. 426, также 222, 244),

Но и *упъвание* – та же ‘надежда’.

В русском переводе «Пандектов Никона» слова *надѣятися, надежа* соответствуют болгарским *уповати, упование*; в древнерусском переводе «Пчелы», напротив, *упование* при болгарском *надежда* соответствуют греч. ἔλπις ‘ожидание, надежда’ (выраженные с некоторым опасением).

Упование – о п о р а в доверии, упование обращено к высокому, к покровителю, чаще всего к Богу. «Упование на Бога» – самое расхожее выражение во всех древнерусских поучениях, в переводных апокрифах вообще – устойчивый оборот речи, сохранившийся до сих пор. *Упование*, как и *чаяние*, – слово высокого стиля, но имеет оттенок другой модальности. Это уже абсолютная форма, здесь нет и следа опасений, что чаемое минует нас. Упование – и поддержка, и помощь в духовном деле, в движении душевного чувства, связанное, между прочим, с полным отречением от собственной воли в ситуации безнадежной: когда вверяешь другому все, вплоть до жизни, ни на что уже не надеясь и ничего не ожидая.

В отличие от двух предыдущих слов, слово *надежда* (русская форма *надёжа)* выражает одновременно и надежду, и того, на кого надеются.

С одной стороны, конечно, жив человек «не упъваниемь, нъ вештию», – как сказано в древнейшей новгородской рукописи начала XI веке (Путятина минея), то есть реальностью жизненных усилий, и «на имѣния уповати, а не на Божия упования надѣятися» (Псковская лет. под 1471 г.); с другой стороны (и это тоже понятно), «вѣрою и надежею къ Богу въсклоняяся, якоже паче не имѣти упования неимѣниемь» (Успен. сб., с. 49а, 22). Упование – высшая степень надежды, соединенная с верою. Это поддержка в доверии.

Многие косвенные данные, вплоть до звучания, показывают, что слово сразу же вошло в обиход. В частности, написание *упъвание* во всех древнерусских рукописях с начала XI в. передается как *упование*, с буквой о вместо ъ в «слабой» позиции, хотя прояснение даже «сильных» редуцированных звуков происходило веком позже. Изменение в звучании заимствованного слова всегда является признаком его обрусения.

Сравнив варианты слов, употребленных при переводе одного и того же текста, убедимся в модальных градациях, словесно выражающих чувство доверия. Например, в переводе «Слова Мефодия Патарского»: «Не повиненъ сый сицевымъ мукам, ихже ради *уповаю* избавленъ быти вѣчных мукъ» (143). В соответствии с распределением семантико-стилистических оттенков, «русским» является основной текст, тогда как более «слабые» выражения либо вторичны (переосмысление устаревшего слова), либо относятся к другим редакциям текста. Возможны варианты словоупотребления: *уповаю – надѣюсь – желаю* (то есть *чаю*); таково движение личного чувства от беспредельной доверчивости через сосредоточенность надежды к полному самомнению.

Сравнение с вариантами, избранными при переводе греческих текстов, обнаруживает и более высокие степени дерзости: θαρσέω 'отваживаться, смело полагаться' передается глаголами *упъвати, надѣяти, дръзати*, ἐλπίζω 'полагать, рассчитывать' – глаголами *упъватися* и *надѣятися*, а ἔλπις 'надежда' как опасение и боязнь – словами *упъвание* и *надежда* – в переводе Апостола (Ягич, с. 86, также 67).

Только слово *надежа* в этом ряду является исконным и безусловно восточнославянским словом. Его смысл охватывает значения всех ему однозначных, но по той же причине слово *надежда* (хотя и в церковном произношении) стало общеродовым в литературном русском языке.

Корень в слове тот же, что в слове *одеж(д)а*: **na-dĕd-j= /*o-dĕd-j=* от глагола *dĕjati* 'касаться, осенить'. Одно – одето, другое – надето; одеваешься сам, на-девают на-сильно. Одежда касается тела, надежда – души. «Касается», осветляя, но и скрывая, уходя как бы в тайну, недоступную взгляду и разуму. Телесное и идеальное разведены, но в сущности это одно и то же – данное в действии, в деянии, в действительности как о т н о ш е н и е к тому, что станет прикрытием, что на-девается, как бы «насаживаясь» на основу жизни, создавая мерцающий проблеск не очень надежных желаний. При этом имя *надежа/надежда* древнée своего глагола, потому что глагол *надѣятися* восходит к форме *надѣя*, которая возникла позже исходного имени и по его образцу (ЭССЯ, вып. 21). В южно- и восточнославянских языках надежда всегда и значит 'надежда', точно соответствуя греческому ἔλπις и латинскому *spes*.

Надежда – всегда ожидание: «надежа спасения», «надежа будущаго вѣка», «надежу имѣмъ» и т. д. Надежда невещественна и потому мгновенна: «Надежда яко дымъ ищезаетъ»; глагол *надѣятися* обычен при описании воинских схваток, в том числе и в переводных текстах: «надѣятися побѣдити», «надѣяся на свою победу», «надѣющися телесной крепости» и пр. в «Александрии», в «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия. Это понятно: неопределенность действий допускает различный исход. *Побѣда* – одновременно и твоя победа, и беда противника (или наоборот). Но в священном христианском тексте преобладает уже не глагол, а имя существительное, несущее в себе обобщенное символическое значение. В переводе «Апостола», например, «молю же, еже не сыи дьрзаю на дяаниемь» (в русской редакции XII в. здесь использовано слово *надежею*). В XII в. древнерусский перевод «Пандектов Никона» уже тонко использует стилистическое различие двух слов, в том числе и в глагольной форме: «Добро есть *уповати* на Господа, нежели *надѣятися* на человѣка» (116) – «Любы... всѣму *надѣеться*» (2546). В болгарской версии оба глагола употреблены в прямо противоположном смысле, и можно полагать, что в болгарском языке глагол *надѣятися,* наоборот, был высоким по стилю.

Важность свидетельства средневековых текстов в системности словоупотребления; например, у одного автора.

Интересно, как употребляют эти три слова церковные писатели, начиная с XI в. Все эти слова употребляются в одинаковом значении, да кроме того, у них много и других близкозначных слов. «Житие Николы Чудотворца», переведенное в Киево-Печерском монастыре при Феодосии, говорит о Боге, на которого возлагается и надежда, и упование, и чаяние, а сам Бог при этом «пекыйся имъ» (опекает). Надежда обращена только на Бога, и это понятно в отношении житийного текста; непонятно только, почему используются близкозначные слова: то ли эти тексты имели различное происхождение, то ли неразбериха с лексемами определялась неупорядоченностью стиля.

В XII в., когда система церковнославянского языка еще не сложилась, но его стилистические нормы как-то сообразовывались с содержательным смыслом текстов, дело изменилось. Кирилл Туровский употребляет слова *упование* и *уповает* только в цитатах из Ветхого Завета, причем чаще всего в молитвах, и очень редко речь идет о надежде на Бога. Переписчики текстов Кирилла иногда сомневались, правильно ли они поняли смысл высказывания, и по собственному усмотрению заменяли, например, *не уповай* на *не смущай* (в «Повести о черноческом чине»). Ясно, что слово *уповать* совершенно чуждо древнерусскому писателю.

Чаяние и *надежа* (именно так в разговорном русском произношении) встречаются чаще. Расхождение между ними показательно. *Чаяти* и *чаяние* обращены уже не на Бога, эти слова обозначают н а д е ж д у как о ж и д а н и е. Ожидание светлого царства посмертной жизни – «вечной жизни» христианского мифа («чая царствия Божия», «чаявшим свѣта», «по писанью чая Христа» и пр.). Один раз, передавая евангельский сюжет о расслабленном, Кирилл употребил этот глагол, описывая момент ожидания «болящими» наполнения источника священной водой: «Чающе движения водъ» (332). В единственном «мирском» тексте глагол *чаять* использован в значении «ожидать». Ни чаяние, ни упование еще не надежда.

Надежа у Кирилла тоже может быть равнозначной слову *упование* – но всегда в пересказе библейских текстов («Въскресения надежю показал есть», 346), причем весьма редко. Обычно (если не постоянно) и *надежда* – это тоже ‘ожидание’, но вместе с тем и «тот, которого ожидают». Персонифицированный субъект действия и его объект не расчленяются в описании. «Ныня ратай слова [т. е. священник], съмя духовное всыпающе [т. е. произнося церковную проповедь], надежами будущих благ [положительных результатов своего труда] веселится [лично радуется]» (417). Радуются предвкушению плодов, которые ожидаемы. Когда Богородица оплакивает своего сына на кресте, в ее уста Кирилл вкладывает слова: «Свѣт бо мой и надежа, и живот [жизнь], Сын и Бог, на древѣ угасъ» (420). В русских говорах смысловая двуобращенность слова *надежда* сохранилась; это одновременно и возвышенное упование, и прагматическое ожидание, и вместе с тем субъект, способный реализовать ожидание. Глагол *надѣяти(ся)* Кирилл употребляет в значении ‘полагаться, рассчитывать на кого-либо’: «Тъмь и азъ надѣяся на тя, госпоже Богородицѣ!» – в молитве, а в своем тексте, оправдываясь, Кирилл пишет: «Аще и мутен имѣю ум и язык груб, но великих надѣяйся молитвах, прошю дара слову» (342). Дар слова у этого писателя, несомненно, был, и благодаря этому мы можем уяснить себе взаимное соотношение слов *чаяние – упование – надежда*. За ними скрываются мысли, уточняющие представление о «надежде»: это ‘ожидание’ – ‘предчувствие’ – ‘расчет’ (который напрямую связан с тем, что один из средневековых авторов называет *дерзати)*. Предпочтение, отдаваемое этому слову, избранному впоследствии как гипероним родового смысла, показывает, что русская ментальность предпочла тот вариант «надежды», который связан с практическим воплощением задуманного, причем в режиме «дерзости» и безоглядности.

На рубеже XIV–XV вв. положение отчасти изменяется. Епифаний Премудрый, столь же умело, как и Кирилл, использовавший славянские слова, выстраивает иную смысловую перспективу их употребления. Прежде всего, у него последовательность «вѣра, любы, надежда» (Жит. Стеф. с. 154) именно такова, как она представлена в обобщающей схеме Владимира Соловьева: надежду возлагают на Бога, а не на кого-либо другого. Это отличается от апостольского следования *вѣра – надежда – любовь*, именно любовь обращена к Богу, а не надежда, которая оказывается размещенной в пространстве межличностных отношений («к другому»). При этом и сам Епифаний не отрицает: «любы же – ей же ничтоже супротивится» (152), «надежа же не посрамляет» (152); каждый может надеяться на праведника или, в крайнем случае, на собственное хитроумие («надѣяхся своими клюками [хитростями] переклюкати его» – 152 – говорит волхв о Стефане Пермском). Надежда отличается от упования: «Надѣюся на щедрость Бога Вседержителя и уповаю на милость Его» (146). Уповают по-прежнему на Бога (82) и на «вечную жизнь» (188); упование – не просто надежда, это *надежда на надежу*, отчасти и безнадежная надежда, связанная с высшим духовным благом. На «жизнь вѣчную» уповаем, но не рассчитываем определенно, тогда как «чаем воскресения мертвым» (94) (однократно употребленное слово) – рассчитываем, ожидаем как дела верного. В «Житии Сергия Радонежского» никаких упоминаний о «чаянии» вообще нет, и упование на Господа» встречаем один раз в цитате, а *надѣятися* употребляется только как глагол в значении ‘ожидать’: «но надѣяшеся мрътва его быти... еже не надѣяшеся...» (650 – ожидал увидеть его умершим, вообще не ожидал и т. д.).

У Кирилла в XII в. – три слова в оттенках смысла, у Епифания в XV в. – только два, причем в собирательно-родовом значении. Очень выразительное различие. Системе двоичных привативных оппозиций раннего Средневековья требуется *три элемента-знака*, чтобы всесторонне описать возникающие соотношения «надежды» и «веры»; как только создается тернарная система Троицы, немедленно варианты ключевых слов сокращаются до двух: *надежа* и *упование*. В первом случае, необходим «третий лишний», способный переключать внимание с одной формы «надежды» на другую ее форму. Во втором случае организовано семантическое противопоставление земное – небесное, и достаточно двух слов, представляющих две противоположные языковые системы: церковнославянское слово *упование* и русское разговорное *надежа*. Идеальность предсущего – и реальность существующего. Та-

кова искусная схема распределения наличных слов, которая – на других основаниях – стала основой семантического разграничения некогда близкозначных слов.

Средневековое представление о степенях надежды хорошо передают западноевропейские источники. У Фомы Аквинского контрасты «надежды» весьма широки – от отчаяния до дерзости (Бронзов 1884, с. 372, также 298). Надежда от страха, от радости, от желания, от отчаяния и т. п. вполне точно передается разными словами, которые постепенно накапливались в образцовых текстах, способствуя дифференциации различных источников «надежды».

Если бы мы могли единым взглядом окинуть все древнерусские тексты с их словоупотреблением, лексическими вариантами, семантическими со-значениями, стилистическим разнообразием выражений, каждый раз соотнесенных с определенной ситуацией высказывания, – если бы мы смогли все это (чисто технически) сделать, то перед нами открылась бы удивительная картина соответствий, описать которую пока что можно лишь предположительно.

Многообразие средств выражения идеи «надежды» определяется сочетанием значений в слове, выражающем идею «веры».

Вернемся к тем пяти со-значениям слова *вѣра*, которые восстанавливают все словари любого времени и назначения (хотя и в различном порядке). Оказывается, что представления о степенях надежды отраженным семантическим светом производны от «веры» – кроме первого, основного, даже исходного, – кроме значения «правда-истина».

Слово *надежда* содержит образ, соотносимый с пятым значением слова *вѣра*: чего-то ждать «от присяги», надевая кольчугу, вериги или рубище. Как присягнул – то и получишь. Это – награда за труд и муки, именно этот ряд понятий и предстает в известном месте «Апостола», которое так часто вспоминали на Руси (Римлянам V, 3–4): *скорбь–> терпение –> опыт(ность) –> надежда*.

Слово *упование* содержит образ, соотносимый с четвертым значением слова *вѣра*; это поддержка и помощь как награда за проявленное доверие – ценность, вверенную другому.

Слово *чаяние* содержит образ, соотнесенный со вторым или третьим значением слова *вѣра*, это также ожидание, но с известной долей предположения, что случится именно это, а не то, ибо речь идет о «вере», уже означенной некими символами, очерченной пределами возможного, – вообще изначально понятной, ожидаемой по своему результату.

Может возникнуть без-надежность, может наступить от-чаяние, но ничего подобного никогда не случается с упованием. Упование невозможно с приставками *без-*, *не-* или *от-*. Даже если оно не сбудется, результат все равно будет: успокоение духа, смирение души и сосредоточенность воли.

Ибо доверие всегда оправдывается. А вот излишняя доверчивость...

Доверчивость – *ошеломит, опешит, обескуражит*.

Зачеркните ненужное слово, если вы не согласны с его смыслом.

ЛЮБЫ И ЛЮБОВЬ

В новозаветном христианстве, которое исповедовали в Древней Руси, «любовь» почитается как сила, связующая ипостаси сущего в единое целое, представляя целое как ж и в о е. Лучше всего это выражено в символе средневековой Руси – в ипостасях нераздельно-неслиянной Троицы. Об этом древнерусский книжник знал еще по авторитетной книге, по «Шестодневу», составленному в начале X в. Иоанном Экзархом Болгарским («эстетический кодекс Средневековья»). Бог еще в момент создания мира сего «любовию неразмѣнною, все связавъ, въ едино обьщство и съчетание съпряже», и даже инертные качества природных стихий, смешиваясь в пространстве, преобразуются в цельность целого, ибо и тут – «сила на любовь приходить» (Шестоднев, 22об. и 89).

Единящая сила любви и составляет тот общий смысл, который сохраняется при л ю б о м изменении словесного корня, несмотря даже на те со-значения, которые накладывались на этот смысл в результате перевода каких-либо греческих текстов (*либо* от *любо* – есть и такое мнение). Во всех преобразованиях древнего корня отражается идея выбора или предпочтения («годится любой», «либо тот, либо этот»), что всегда имеешь в виду, не отдавая себе отчета в том, что каждый раз ты выражаешь мысль о любви, о симпатии, о единстве. Стремление к единению отпечатком многовековой истории слова лежит в наших душах, никуда не уходит, да и не может уйти. Укорененнсе в слове, оно направляет мысль.

Уже в «Повести временных лет» умелым подбором традиционных формул, цитат и просто расхожих выражений летописец выразительно описывает любовь как основу всего живого, живущего и живи-

тельного: «Якоже Иоанн глаголеть: “Бог любы есть, пребывая и в любви – в Бозе пребывает, и Бог в нем пребывает”; о сем свершается любы, да достоянье имам в День судный, да якоже он есть – и мы есмы в мире сем; боязни несть в любви – но свершена [совершенная] любы вон измещеть боязнь, яко боязнь мученье имать, бояй же ся несть свершен в любви. Аще кторечет: “Люблю Бога, а брата своего ненавижю”, – ложь есть: не любяй бо брата своего, егоже видит, Бога, егоже не видит, како можеть любити? Сию заповѣдь имамы от него: да любяй Бога – любить брата своего... В Любви бо все свершается: любове ради и греси расыпаются, любве ради сниде Господь на землюю и распяться за ны, грешныя, взем грѣхы наша, пригвоздися на кресте, дав нам крест свой на прогнанье ненависти бѣсовьское, любве ради мученици прольяша крови своя, любве же ради сии князь пролья кровь свою за брата своего, свершая заповедь господню» (Лавр. лет., с. 197). Любовь здесь противопоставлена Вселенскому Злу – хаосу и разрыву, и, следовательно, предстает как космическая сила всеобщих связей и отношений. Она отвлеченно абстрактна и существует – по своим законам – вне человека.

В распределении «добродетелей» по Соловьеву, «любовь» тоже помещена в центр всех связей, именно «любовь» соединяет остальные восемь добродетелей – через себя попарно. И тогда становится ясным, почему «вера» растворена в «надежде», а «мужество» согласуется с «жалостью» и т. д. «Тайна любви в том, что она соединяет противоположности», – говорил любимый философ первых славянофилов, Шеллинг, – и только в ненависти предельно и ненасытно может раскрыться любовь. Задача состоит в том, чтобы *ненависть претворить в любовь* – упорядочивая хаос и соединяя разорванное.

Любовь как личное чувство к человеку в средневековых текстах вообще не упоминается. В числе самостоятельных сюжетов повествования в переводных текстах до XIV в. это чувство также не представлено. Только в текстах «Измарагда», составленных в XIV в., встречаются попарные сочетания, хотя и в странных комбинациях, скорее в противопоставлениях: «о любви и о зависти», «о рассмотрении и любви» (то есть, собственно, о различении и о соединении – неловкий перевод с греческого). В соответствии с христианскими понятиями, «пребывают три сия, вся связующие и содержащие: вѣра, надежда и любы, болѣе же всѣх Любы» – «зане любовь не вмѣняет злаго», но связана с надеждой и верой. Так понимает взаимную связь этих символов «Лествица» – монашеское руководство нравственного самосовершенствования по законам любви.

Эти христианские представления о любви, восходящие к апостольским посланиям, оказали большое влияние на древнерусские понятия о человеческих отношениях. Поучения и наставления «мирской чади» бесконечно множат рассуждения о том, что Отец Небесный возлюбил детей своих и тот, кто любит его самого «и любве его привязашася» (Патерик, с. 133), – достоин славы. Здесь любовь – чувство симпатии, духовного родства, исключающее гнев и зло; оттого любовь и выше всех добродетелей, что повязывает «всю злобу дьяволю». Это «радость сердца» – говорит игумен Даниил, «веселье духа», – поправляет его летописец (Ипат. лет., с. 232). Согласно Печерскому патерику, такая любовь – всегда тихая, сердечная, отношение к другому в ней сопровождается «любовию и слезами», она связана с признательностью и безответна. Такая любовь вовсе не «страсть», т. е. не страдание, а «кротость и тщание» (т. е. старательность – в своих проявлениях), милость, какая сродни вере и часто ее замещает. С точки зрения церкви, любовь бесплотна и однонаправленна – к Богу, а уж ч е р е з Него направлена на других, в том числе и на людей. По словам писателя более позднего времени, Нила Сорского, так свершается потому, что «и къ ближнимъ и любимымъ намъ излишнаа и безвременнаа словеса смущение сътворяютъ» (Нил, с. 83), что, конечно, опасно в личных отношениях; обратите страсть свою выше! В «Патерике» и в «Ипатьевской летописи» неоднократно говорится, что подобную, «теплую» любовь имеют, но и любви и лишают, в ней пребывают или в нее входят, ее стяжают, ее хранят и по ней живут. Все житейские отношения охвачены этой единящей силой, как некоей духовной цепью, которою через Бога и милости его повязаны все «верные».

В литературном языке не сразу началось совмещение неопределенных значений слова *любовь* в общее понятие. Как содержание самого слова отражает идею единения, так и словесный корень постепенно вбирал в себя, соединяя, первоначально совершенно разные со-значения, рассыпанные в различных текстах.

Литературные школы по-разному выражают столь отвлеченно понимаемую «любовь». В древнерусских переводах «Пчелы» и «Пандектов Никона Черногорца» (XII в.) греч. φιλία и производные от него передаются словами *любовь, любити, любимый*, а болгарские редакции тех же текстов, приближая их к пониманию своих читателей, заменяют эти слова на близкозначные им *дружьба, дружьство, желати*. Один и тот же греческий глагол τημελέις в древнерусских переводах дается как *любити*, в болгарских – *прилежати* (заботиться, ухаживать), а в мораво-паннонских – *миловати*. Такое расхождение кажется знаменательным, потому что внутренней формой корня, словесным его обра-

зом отмечаются различные свойства объекта «привязанности», которые избираются для именования у западных, восточных и южных славян. Все три слова одинаково означают ‘желать’, однако древнерусскому автору было недостаточно таких понятий, как ‘слишком откровенно желать’ (*миловати*) или просто ‘симпатизировать’ (*прилежати*), он предпочитает говорить о любви как о более близком отношении к объекту своего влечения, но без оттенка чувственного «желания». Не активная позиция действующего и добивающегося своего человека, а просто о т н о ш е н и е к кому-то.

Приводя цитату из Псалтыри, Кирилл Туровский не тверд в словах; «уязвена есмь суть любовию твоею, женише небесный!» (в некоторых списках – *добротою*); замечено, что и в древнеславянском переводе Псалтыри слово *любъве* древнерусский редактор заменил на *размышление* (в Симоновской псалтыри 1270 г.). Судя по текстам древней летописи, л ю б я т: думу (со своими воеводами-мужами), священное место, правду-истину, веру и честь, благо и славу, смирение и нищету, свободу и «правый ряд» (то есть справедливый порядок), церковный устав и мнихов, а также жену и детей, своих близких, представляемых в столь же отвлеченном от конкретных лиц виде, то есть идеально. Любят идеально. После XIII в. пределы подобной любви достигают уже бескрайних границ и теперь не вмещают прежде узкие сферы личного отношения человека к другим и к другому. Да и греческое слово φιλία, которое приходилось переводить на славянский язык очень часто, слишком многозначно, чтобы новые, переносные значения слова *любовь* не появились и в русских переводах. Вообще почти все греческие слова, которые переводились славянским *любовь* – многозначны, но в качестве основных содержали значения ‘благосклонность’, ‘привязанность’, ‘влечение’, ‘расположение’ и другие, которые передавали личное отношение к другому человеку. Именно отношение, а не желание, не размышление, не милость (*доброта*). Слово, содержавшее родовое в этом ряду понятие, ἀγάπη, вообще являлось основным христианским термином, означая, между прочим, братскую трапезу у христиан. Через переводы, в определенных контекстах, которые все знали, и начались изменения в содержании понятия о любви.

Отсюда и постоянное указание в текстах летописи, например, в Ипатьевской: «хотя имѣти с нима любовь» (2656), «и не бы[ло] любови межи има» (2656), «и со Давыдомъ введи мя в любовь» (239), «и в любви с нами быти» (240) и др. Глаголы с приставками типа *улюбѣти*, дробя представление о подобной взаимности чувств, привносят в русский текст значение, свойственное переводной письменности. Личное чув-

ство способно стать началом такой взаимности. Оно порождает любовь. Возникает множество оборотов, со временем ставших идиомами: *имѣти любовь, хотѣти любовь, прияти в любовь, чинити в любви, взята любовь, учинити, держати* или *сложити любовь*, даже *съмолвити в любовь* 'помириться, уговорить, согласиться', *рѣчь по любви* 'мирные переговоры', *быти без любви* 'жить без согласия' и т. д. Любовь постепенно становится глубоким и разносторонним чувством в отношении близкого человека, родины, привлекательных сторон жизни. Из слова, выражающего связь-отношение, оно превращается в слово нравственного смысла, наполняясь все новым и новым, социально важным содержанием.

Как отклик этого процесса в текстах, начиная с XVI в., встречаем многие сочетания с определением, с помощью которого стремились уточнить ускользающий со временем исконный или, наоборот, вновь возникающий смысл слова: *вечная любовь, прочная любовь, недвигомая любовь, крепкая любовь, неразорванная любовь* – совершенно иные определения, чем в древнерусских текстах, где, как в «Печерском патерике», возможна только *сердечная любовь, безмѣрная любовь, нелицемѣрная любовь* – всегда личная, но воспламененная высоким чувством к Богу любовь.

Взаимное проникновение смыслов церковно-славянского и древнерусского слов – по форме одного и того же слова – в контексте культуры и в условиях новых общественных отношений мало-помалу слило их в общем значении. «Любовь-отношение» как личное чувство и «любовь-согласие» как социальный долг общения стали в современном литературном языке общим значением одного литературного слова *любовь* – гиперонима родового смысла, включившего в себя все значения, так или иначе связанные с этим переживанием. Однако на протяжении всего Средневековья противоположность мирского и христианского восприятий любви настойчиво сохранялась и в семантике производных слов (*любой* и *любый*, *любимый* и *любезный* – в противоположности друг другу), и в форме слова (архаические *любы*, родит. падеж *любве* сохранялись в «книжном» значении слова, а новые *любовь, любви* несли в себе значения русского слова), и в отношении к грамматической парадигме, и даже в ударении (исконная подвижность ударения *любы́, лю́бве* и новое наконечное ударение *любо́вь, любви́* и даже *любо́ви* в просторечии). Более того, и произношение этих слов различалось; в народном «простом» было «краткое» *люб-о-вь*, в торжественном церковном усиление подударного *люб-уо-вь* (писалось под «крышечкой»: *любо̑вь*).

История ключевого слова есть разрушение его исходной цельности, последовательное совмещение понятий двух культур в общем материальном знаке – в слове, которое поначалу привязано было к известному тексту, к характерному сочетанию слов, к переходящему от текста к тексту клише, но затем собралось во всех своих формах, во всех значениях и предстало в законченном виде уже у писателей Нового времени. Доступными ему средствами язык последовательно и неотвратимо вырабатывал новое понятие о любви. Не только грамматическая парадигма, произношение или ударение, но и новые производные, которые множили мысль и о формах любви, и о субъект-объектных в любви отношениях: сначала в глаголах, потом в устойчивых сочетаниях слов, в формулах обиходной речи. Еще позже в уточняющих мысль определениях постоянно формировался новый смысл русского слова *любовь*. Это форма старого винительного падежа, и тот факт, что винительный, падеж *прямого объекта*, заменил собою прежнюю форму именительного падежа *любы*, показателен: в любви важнее тот, которого любишь, – а не ты сам. Не только по форме, но и по значению также идеально-абстрактная сила *любы* превратилась в земную *любовь*.

ЛЮБОВЬ ДА ЛАСКА

Как и во многих других случаях, древнейшая летопись выражает две разные точки зрения на любовь.

В «Повести временных лет» приведены тексты договоров русских князей-язычников с греками от 912, 945, 971 гг., и во всех этих текстах 17 раз говорится о «мире твердом и любви свершенной», т. е. заключенной на вечные времена. Постоянно подчеркивается, что такая любовь *строится, творится, имеется, пребывает межю собою*. Впоследствии «Повесть» поминает «миръ межю ими и любы» (Лавр. лет., 436, 996 г.) только в самые тревожные моменты древнерусской истории, когда становится необходимым особо подчеркнуть внешнее с о г л а с и е между правителями или их землями: 1054 г. – смерть Ярослава Мудрого, 1068 г. – «замятня» в Киеве и т. д.

Под 1015 годом – годом смерти князя Владимира – в рассказе о сыне его, Глебе, впервые возникает на листах летописи неведомое прежде значение слова, и сразу же изменяется словосочетание, в котором такое значение представлено: теперь уже говорят не «мир и любовь», а «вѣрою и

любовью» (Лавр. лет., с. 47). «Новые люди» – христиане – использовали и новое значение слова, возможно, дотоле скрытое в содержательном смысле славянского корня. Новый текст потребовал других формул, чтобы словесный ряд уже в характере сочетаний выражал и новые мысли об отношениях между людьми. Впоследствии новое значение слова вплетается в летописный текст параллельно с древнерусским значением, никогда не пересекаясь, всегда в тематически ограниченных пределах рассказа о подвижнике, о церковных делах, о Боге. В повествовании о Феодосии Печерском эта любовь – такое же о т н о ш е н и е к другому, но уже не взаимное («межю има»), а однонаправленное, и вместе с тем и амбивалентное. С одной стороны, любовь к Господу, с другой – как отражение этой высокой любви – «любовь к меньшим, к старѣишим покорение» (Лавр. лет., 62, бЗоб и др.). Это уже не «мир и согласие» равных, а избранное предпочтение по добровольному желанию, с е р д е ч н а я личная склонность, с т р е м л е н и е к объекту своего влечения. Идеальность высокого чувства (*вѣра* как любовь) осветляет и земное чувство к Божьему созданию (*любовь* как вера).

В русских говорах сохранилось множество слов с исходным значением славянского корня. Тут *любовь* – и 'охота', и 'желание', даже 'аппетит'; *любить* – действовать горячо, порывом, самозабвенно, то есть горячить, как горячит приворотное зелье, вошедшее в плоть. Столетиями создавались слова с обозначением предмета привязанности. В «Словаре русских народных говоров» (вып. 17, с. 233–241) собраны многие производные слова, не попавшие в литературный язык по причине их конкретности и эмоциональности, – а в них-то как раз и сохраняется чисто народное представление о любви и ее предмете – любимой: *любёхонько* – приятно, приветливо, согласно, со взаимным пониманием, т. е. полюбовно; *любость* – дружеские отношения; *любота* – чувство удовлетворения, а *любо* – охота к чему-то. А возлюбленная – *люба, любь, любава, любиночка, любаша, любенка, любжа, любушка* и т. д. Многие растения именуются с помощью того же корня: травы привораживающие, привязывающие, располагающие – *любжа, любим, любка, любчик, любовь-трава*. Обилие таких слов гарантирует и древность корня, и постоянно положительный смысл образованных от него слов. Если судить по исконному значению корня, любовь понимается как страстное желание, иногда просто жажда, окрыленная надеждой и овеянная верой. Как заметил еще А. А. Потебня, сравнивая значения слов в родственных (и древних) языках, «в славянской народной поэзии весьма распространено символическое изображение любви едой и питьем» (Потебня 1958, с. 31), т. е. возможна их генетическая связь.

Эта любовь отличается и от «жалости» (ближе всего стоит к народному представлению о любви мужчины и женщины), и от «ласки», и от многих других проявлений человеческой приязни к другому как самая заветная сторона «приятности», т. е. приемлемости. Даже в песнях говорят о «совести-любови», а не о любви-страсти. Речь идет о душевном влечении человека ко взаимному миру и согласию. Когда-то, видимо, слово *любовь* в значении 'мир' было близко к представлению о дружбе, хотя, в отличие от дружбы (по отношению к товарищу, к другому представителю своего коллектива), *любовь* была обращена на лицо другого племени и другой крови. В значении 'расположение, благоприятные отношения дружбы' слово *любовь* встречается уже в древнейших текстах восточных славян – это «миръ и любовь»; только в грамотах с середины XV в. это выражение сменилось новым: «любовь и дружба». Таким образом, сменилось и отношение к понятию «любовь»: вместо народного представления о «мире» пришло представление о «дружбе», что и выражено славянизмом *дружьба*.

Любовь «имеют» – но ее и «лишают», единственно, что невозможно и что всячески осуждается: любовь не делают и не творят. «Любы творити» – сочетание, которое уже Кирилл-Константин сделал эквивалентом для передачи греческого глагола πορνεύειν 'вести развратную жизнь', и все последующее развитие книжной культуры не смогло изменить навсегда запечатленный в сознании отрицательный смысл такого сочетания. Пытались заменить и на *хоти* (откуда *по-хоть*), и на *блудити* (т. е. блуждать и заблуждаться), но смысл слова оставался неизменным. Древнерусским книжникам удалось совершить лишь одно: слово *творити*, слишком высокое для передачи данного действия, они заменили словом *дѣяти*, что человеку земному пристало более. «Любы дѣяти» – типично русское сочетание, которое сохранилось в производном *прелюбодей*: «иже прелюбы дѣюще – казнити повелѣваемъ!» (Ипат. лет., с. 278). Каждая часть сложного слова знаменательна. *Прѣлюбы* – сверх любовь, недопустимая крайность и в конечном счете вовсе не любовь в христианском ее представлении. *Дѣяти* – не просто делать или сотворить, но также и 'касаться, относиться'; если же о смысле этого глагола судить по его древнему значению, тогда окажется, что речь идет все о том же отношении к другому человеку, причем отношении, проявленном не делом вовсе, а словом, речью, уговорами.

В сложном этом слове, как и в родственных ему (*златолюбецъ, сребролюбство* и др.), характерно то, что осудительное значение слова *любовь* всегда сопровождается использованием другого корня, который специально уточняет предмет вожделения, тем самым понижая положительный смысл любовного чувства – жажды обладания.

Но, конечно, любовь никак не страсть, она – не страдание. Принимать привязанность, например к Богу, таким образом было бы богохульством. Напротив, как можно судить по многим текстам, любовь – это прежде всего кротость, и тщание (старательность), и милость, она сродни вере и обычно ее заменяет. Сердечная любовь – к человеку и духовная, идеальная – к Богу (πνευμάτος и 'душевная', и 'духовная', и 'воздушная' вместе), а совместность всех проявлений любовного чувства привязывает человека к объекту его вожделений, материализует их, делает явными, проясняет и для него самого, прежде всего потому, что любят именно сердцем (иг. Даниил, 4–5). Говоря о такой любви, древний писатель обязательно заметит, что она «крепка» (но вовсе не «тверда»), т. е. устойчива. Любовь, обращенная на кого-то, есть и почитание, и доброе отношение.

Когда, расплываясь в различных формулах текста, стало изменяться исходно синкретичное значение слова *любовь*, потребовался его «перевод», уточняющий для современников точный смысл старинного слова. Уже с середины XV в. одно за другим возникают попарные сочетания типа: *любовь и братство, дружба и братство, любовь и приязнь, дружба и приязнь, братство и приязнь*, – которые указывают на близость значений всех трех слов: *братство, любовь* и *дружба*. Такие обороты полностью равнозначны народным сочетаниям типа *стыд и срам, любовь да ласка*; личное переживание человека как бы восполняется действием или мнением со стороны другого человека, становится внешней характеристикой того же самого действия, состояния или отношения.

В XV в. эти логически точные сочетания слов, пояснявших смысл друг друга, стали разрушаться в связи с потребностью новых уточнений, и в «Повести об Ионе», епископе новгородском, мы встречаем типичный пример такого разделения прежде четких парных определений – путем распространения их новыми словами: «тверду любовь... миръ великъ... глубоку тишину... тихость и миръ и любы», «благодать... и радость и веселие». Слово *миръ* по-прежнему многозначно, потребовались уточнения конкретных проявлений «порядка», например в указании, что *миръ* – 'спокойствие'. Теперь «тверд» не мир, как это было выражено в «Повести временных лет», тверда любовь, а синонимы этих слов употребляются с другими определениями. В разговорной речи старое значение слова сохранялось дольше. В 1607 г. купец Тённи Фенне записывает в Пскове: «Смѣть ли мнѣ своего товару смотреть на свою любовь?» (at my leisure, т. е. 'когда мне удобно', как переводят теперь на основании его толкований). Или: «Я товаръ продамъ по своей люб-

ви» (at my preference, т. е. 'как мне захочется'). Фенне записывает и пословицу: «Коли человѣка любовь давать – ино еще сумѣть взять!» (Фенне, 1970, с. 264, 299, 445).

Слишком общее значение книжного слова *любы, любъве* и притом использованное для обозначения высоких отношений человека с Богом или друг с другом, но в идеальной сущности, долго препятствовало его включению в обиходную речь. Люди в своих отношениях друг к другу использовали иные слова, более конкретные по смыслу: все они *желали* («желанный»), *хотели* («милый хоть» «Слова о полку Игореве»), *жалели* («жалкий мой»), *миловали* («милый»), но – еще не *любили*. Лишь в переводных текстах XVI в. по западным образцам явилась на Руси и другая «любовь». «Который человѣкъ... сухаго и горячего естества, той есть дерзъ и храбръ, и имать любовь на всякия жены и непостоянен в любви» (Луцедарий; СлРЯ XI–XVII вв., 8, с. 330) – о холерике. Стали говорить о «слепой любви», о любви как мучении или страсти, – появились все признаки и приметы современных понятий о любви, уже совершенно отчужденной от Бога и от отношения к нему. Отвлекаясь от идеального, спускаясь с небес, любовь как уже ч у в с т в о сошлась и с тем, что прежде казалось ее противоположностью, например – *с лаской*.

Любовь да ласка обычно упоминаются вместе, «с любовию и съ ласкою» обещают относиться друг к другу во время переговоров по самым разным поводам, и в таком случае *любви* противопоставляется гроза: «или грозою и ласкою» (Нестор в «Житии Феодосия», часто в «Златой цепи» и т. д.). Подобное размещение слов в словесных формулах кажется невероятным, но ласка одинаково соотносится как с *любовью*, так и с *грозою*, т. е. 'угрозой'.

Ничего странного в этом нет. Корень *лас-* восходит к числу древнейших, которые во многих родственных языках, уже разойдясь в конкретных значениях, по-прежнему сохраняют исконный смысл, который можно описать примерно так: 'чего-то сильно желать, добиваться': *ластиться с лестью*, может быть, самыми недозволенными средствами, и любовно и с угрозами.

В русских народных говорах (СРНГ, 16, с. 272–285) до сих пор *лас* или *ласа* – это 'ласковый человек, подхалим, льстец', 'падкий на что-либо' (на сладенькое, на приятное); *ласай* – тот, 'кто желает слишком многого', но только ж е л а е т; *ласка* здесь – и 'милость', и 'расположение', и 'привязанность'; *ласкать* – значит заманивать и завлекать – чем? Словами, речью. У славян это слово употребляется в каких-то странных разночтениях. Для сербов и болгар это 'лесть', для чехов – 'любовь', для поляков – 'милость', для украинцев – 'расположение' и 'милость'.

Уже в древности подобные расхождения встречались в различных славянских языках. Там, где болгарская редакция «Пандектов Никона Черногорца» или «Пчелы» употребляет слова *ласкавець, ласкание*, русский переводчик предпочитает *утешение, нѣгование* или *казание* 'увещевание', подразумевая некое действие уговаривания, привлечения к себе посредством слова. Например, Бог «утѣшаеть и нѣгуеть своимъ человѣколюбиемъ» (324об) – *ласкает*, – исправит болгарский редактор текста. «Нѣгуютъ мя!» – говорил и киевский князь Святослав в своем «золотом слове»: 'нежит и балует', лелеет и холит. Чего-то хочет. Древнерусская ласка вовсе не 'ласка', а л е с т ь.

«Иже ласкаеть друга, въ чести суща временьнѣи, то не дружбѣ есть другъ, но времени» (Пчела, с. 68), и в переводе этого памятника слова *ласкание, ласкавец, ласкати* передают одно и то же греческое слово κόλαξ 'льстец', κολακεύω 'льстить и заискивать'. «Не можеши имѣти мя им друга и ласкавьника, сирѣчь [так сказать] – друга и недруга» (Пчела 122). *Ласкавьникъ* тут – тот же льстец. Болгарский редактор в подобных случаях так и пишет: *льстець* и *льстить*, видимо потому, что *ласкание* для него не столь уж неприятная вещь. Посредством «ласкания» всегда обнаруживается «человек хытръ»; вообще ласкание сродни клевете на другого, которая проистекает из слова в речи (Флавий, с. 211, 226): «И преже убо ласканиемъ въпрошаше того», но не получил ответа (Печ. патерик, с. 169), поскольку это действие и не рассчитано на ответ. Особенно отличаются в «ласках» женщины, именно их льстивая речь воспринимается как ласка, которой следует опасаться: «тогда усѣкни ей главу, да не обласкает тебе языкомъ своимъ!» – советует мудрый царь Соломон в древнерусском апокрифе о его судах (Суды, с. 56). «Аще который муж смотрит на красоту жены своеа и на я и ласкова словеса и льстива [оттенки обольщения разведены словесно], а дѣлъ ея не испытаеть, то дай Богъ ему трясцею болѣти!» – еще более резко замечает по тому же поводу Даниил Заточник, понимавший толк в ласковых и льстивых речах.

Ласковым и приветливым на деле *ласковый* стал очень поздно. У нас нет надежных примеров употребления слова в таком значении до XVI века. «Бѣ же Василко... до бояръ ласковъ» (Повесть, с. 467) – из позднего списка, все другие примеры – также. Нет ли в развитии нового значения слова какого-то влияния со стороны польских текстов XVI–XVII вв.? В польском *łaskawy* 'милостивый и снисходительный' такое со-значение присутствует, а польская ментальность допускает перенос значения от 'льстивый' до 'снисходительный'. Пока неясно. Во всяком случае в середине XVI в. протопоп Сильвестр, обращаясь к сыну, писал

в своем послесловии к составленному им тексту «Домостроя»: «Ведаешь и самъ, что не богатествомъ жито з добрыми людьми, правдою да ласкою, да любовию, а не гордостию и безо всякия лжи» (Домострой, 104). Тут же говорится о взаимных отношениях типа «купил-продал», когда и уговорить нужно, и расплачиваться тоже: «а сам у кого что купливалъ, ино ему от мене м и л а я р а з л а с к а, без волокиды платеж» – вот что такое «правда, любовь да ласка» с коммерческой точки зрения.

Много прошло времени, пока, наконец, прежняя льстивость не стала пониматься как действительная ласка, уже не соотнесенная с угрозой, но всегда положительно окрашенная соседством с представлением о «правде» и «любви».

ЛЮБОВЬ КАК СТРАСТЬ

Вот, например, слово люблю. Оно только смешит иностранца непривычностью звуковых сочетаний. Для него оно пусто, так как не слито с красивыми внутренними представлениями, возвышающими душу. Но лишь только чувство, мысль или воображение оживят пустые звуки, создается иное к ним отношение, как к содержательному слову. Тогда те же звуки л-ю-б-л-ю становятся способными зажечь страсть в человеке и изменить его жизнь.

К. С. Станиславский

Распространено мнение (и часто воспроизводится), будто средневековая Русь «не знала любви» как *чувства*, особенно в отношениях между мужчиной и женщиной. Суждение забавное, если вспомнить хотя бы любовную русскую лирику – народные песни, например.

Но это мнение и справедливо. Древняя Русь не «знала» любви в том смысле, в каком любовь понимается сегодня («любовь, а по-русски сказать секс»); такого оттенка «любви» не знала вся средневековая Европа. Личное чувство стало развиваться только с развитием личности, а это везде происходило достаточно поздно.

Русское представление о любви конкретно и точно выразили русские философы. Владимир Соловьев понимал любовь как внутреннее единство каждого со всем, и чем выше такое «единство» живой личной

силы, тем полнее любовь («Бог есть любовь, или абсолютная личность» – Соловьев 1900, III, с. 333). В таком понимании любовь как чувство не может быть обязанностью – и в этом оттенке все дело. Любовь как целостность (синтез) и любовь как цельность личного чувства определяют русское представление о любви – в его духовном развитии.

В своей содержательной форме слово *любовь* – это символ; здесь нет образа представления (у каждого он свой), не говоря уж о понятии: невозможно дать определение «любви», потому что **определяют** именно понятие. Какое бы толкование этого слова ни предложил словарь, перед нами всегда будет метафорическое **описание**. Но метафора – средство, с помощью которого **раскрывают** символ. Не случайно любви (одной в ее символической многозначности) противопоставляют множество противоположностей: ненависть, зависть, равнодушие, леность, несогласие, соблазн и пр.

Многие слова отвлеченного значения в русском языке являются в виде подобных символов, включивших в свою семантическую орбиту нарастающую со временем цепочку сопутствующих со-значений, не всегда даже взаимно связанных общим исходным смыслом. Таково и слово *любовь*.

Мы уже убедились: с XII века *любы* и *любовь* идут как бы рядом, в авторитетных текстах обогащаясь смыслом посредством переводов с греческого, соответственно как ἀγάπη и φιλία. Но было еще одно греческое слово, которое также передавалось посредством славянского *любовь*: ἔρως – «эротическая» любовь. Наложение нескольких значений на одно славянское слово и создало тот неопределенный его смысл, который в своих контекстных вариантах постоянно видоизменяется. Говорили о любви к женщине (как Соломон в «Песни песней»), а считают, что это – о Боге. И то, и другое – любовь, но любовь разная. Давно замечено, что «любовь к соседу – нечто другое, чем любовь к соседке» (Гоббс, I, с. 253).

Современный словарь представляет заключительный результат всех смысловых наслоений, начиная с древних времен включенных в содержание слова *любовь*.

Во-первых, это внутреннее стремление, желание, жажда – чисто физическое чувство сродни «животу» в животной его конкретности (в древнерусском значении слова *животъ* 'жизнь'). Это – огонь чувственной любви, это – «эрос». Плотская любовь.

Во-вторых, привязанность к чему-либо или к кому-либо, приязнь, нерасторжимая связь людей, которым не разойтись в их «житии»; таково социальное по своей природе отношение. Это и есть любовь в средневековом смысле, это – «филия».

В-третьих – в л е ч е н и е, склонность; горячее сердце, обращенное к высшим целям, идеям, задачам, идеалам, поставленным в центр «жизни». Это – духовная связь людей, это *любы* в средневековом смысле, это – «агапэ».

Что касается первой любви, плотской, рождающей новую жизнь, то слов, которыми она обозначена в древнем славянском языке, было много; были и описательные выражения, даже целые высказывания, которые (отчасти) сохранились в пословицах и поговорках. Например, слова Ярославны в «Слове о полку Игореве» *свычая и обычая* иногда толкуют как «синоним *любви*» в буквальном переводе как «привязанность-соединение» (Потебня 1914, с. 48–51). То, что впоследствии стали передавать присловьем *совет да любовь*.

Эта любовь – корень всякого иного проявления чувства, в народной речи она выражена иногда столь откровенными и яркими словами, что кого-то отталкивает, а кого-то, напротив, влечет. Манит, несмотря на муки любви и на страдания, которые и дали ей полное имя – с т р а с т ь.

Как всякое душевное переживание, в средневековом представлении любовь-страсть располагается в определенных пространственных координатах. Чувство, развивающееся во времени, представлено как перемещение в пространстве. Каждый момент его общего движения отмечен собственным знаком-словом, и слово это – глагол, поскольку чувство развивается в действии. Цепочка глагольных слов описывала процесс как бы аналитически, с обязательным выделением того момента, который важен именно сейчас и который в любом движении хрупкого переживания мог оборваться, не восстанавливаясь.

В современном логицированном сознании уже состоялось обобщение «чувств» в словах родового смысла, в гиперонимах. В древности же каждый узел любовного переживания был заметен со стороны заинтересованных лиц, как обычно видна последовательность размещения ствола, ветвей, веточек, листиков яблони, ставшей вещным символом вечной любви, нескончаемой любовной истории, которую человечество пишет сердцами влюбленных. «Разбросанность» древних словесных корней по разным славянским языкам и диалектам при ретроспективном взгляде *о-пять* – в прошлое – позволит представить моменты созревания любовного чувства.

Оно начинается с восхищения, с удара душевным током, который в тревожном ожидании счастья касается сердца и зажигает страсть, еще не уверенную в себе. Это чувство (которое можно обозначить глаголом *кохати*) в некоторых славянских языках и обобщено как именование любви: *коханне*. В русском языке оно утрачено, хотя следы его видны в слове

роскошь, в некоторых устаревших выражениях, вроде *некошный* 'некрасивый, безобразный', или – что точнее по исконному смыслу не в данном случае – 'малоприятный, малопривлекательный'. *Восхищение* как обозначение высшей степени удивления и восторга, появляется довольно поздно, заменяя то самое «роскошие», которое передавало первое впечатление от предмета страсти; оно развивалось примерно так, как «момент влюбления» в середине XIX в. юмористически описывал Александр Вельтман: «В эту минуту *рефлекция*, или воздействие пораженных ее чувств, совершило обратную *инфлюэнцию* на Ивана Даниловича...» («Приключения, почерпнутые из моря житейского»). Самое древнее значение слова *въсхыщение* – 'возвеличивание, прославление'; поднять на высоту, поставить на пьедестал – и испытать восторг вхождения в чувство. Именно это испытывали средневековые рыцари, давая клятву служить своей даме.

Первое впечатление входит в рассудок, порождая некую м ы с л ь о возможном счастье совместного пребывания, и это предварительное, еще ни на чем не основанное «проигрывание» недоступного пока наслаждения определенно связано со значением глагола *дрочити*. В старых текстах этот глагол противоречиво двузначен. С одной стороны, он обозначает надменную гордость, как бы отстраненность от предмета своих желаний, с другой – показывает скрытое желание баловать, нежить и холить – ласкать. Русские диалектные слова *дроля* 'милый, любимый, желанный', *дроль* 'любимая женщина' и разговорное *дрочень* 'избалованный ребенок' указывают на то же взаимообратимое чувство, постепенное осознание настигшего тебя пере-жив-ания. В одном из поучений XVI в. исходная амбивалентность смысла слова видна вполне ясно: «Богъ повелѣ намъ каятися о грѣсѣхъ нашихъ и плакати – мы же смѣемъся, дрочимся и услаждаемся, яко съвиньи» (СлРЯ, 4, с. 359). Наслаждение понимается как богопротивное удовольствие, которое не оправдано еще никаким положительным действием. В определенной мере тот же смысл имеют глагол *лагодити* и имя существительное *лагода* 'удовольствие, склонность (к наслаждениям)', которые также утрачены нормативным русским языком. Украинское *лагодити* употребляется в значении 'умиротворять, устраивать', т. е. как бы упорядочивать отношения; древнерусское *лагодити* еще более определенно значит 'потворствовать, делать приятным'. Навести порядок в собственных мыслях, ощущениях и чувствах требуется на этой стадии развития любовного чувства. Сладость *лагощи* – в ее предвкушении.

Чувство и мысль, соединяясь, порождают надежду – и с л о в о сказано; неопределенность предвосхищения сменяется возбужденным предчувствием. Глагол, способный выразить подобное слияние, – *лю-*

бити 'вызывать, возбуждать желание'. В русских говорах *любовать* значит 'выбирать' (ср. *об-любовать*). Рассказывая о жертвоприношениях древних киевлян, летописец говорит о том, как в годы правления язычника (еще) Владимира решили горожане принести в жертву богам сына варяга-христианина: «Паде жребий на сынъ твой, яко възлюбиша и [его] бозѣ наши». Выбрали, пожелали. Любовь понимается как свободное личное чувство, доступное вольному избранию, поэтому и слово *любой* означает *какой угодно*. По исходному смыслу корня это – приветствие (целованием), откуда метонимически развиваются значения 'целовать', затем и 'соединяться (в поцелуе)', а следовательно, и 'обещать' нечто (Бирнбаум 1981, с. 22). Любовь, таким образом, предстает как страстное ж е л а н и е, окрыленное н а д е ж д о й, в которую в е р я т; вера, надежда и любовь в слиянном единстве созревшего в сердце чувства.

Слияние чувства, мысли и воли, данное в слове, приводит к зарождению любви как законного чувства в округленности его форм. Теперь оказывается возможным действие, которое передается глаголом *ласкати* – взглядом, речью, осторожным прикосновением, действием, которое объединяет в себе и чувство-ощущение, и мысль о любимом, и некое речевое действие (слово одного корня с *льсть* 'обольщение'). Созревшее полностью чувство еще не выплеснулось на предмет страсти, но страсть уже направлена на него (русские диалектные слова *ласкать* 'заманивать, завлекать', *ласай* 'человек, желающий слишком многого'). *Пре-лесть* является именно здесь, и пословица предостерегает: «Не люби потаковщика – люби встрешника», т. е. не того, кто пре-льщает, а того, кто постоянно спорит и задирает. Кстати, согласно одному из толкований, и *дроля* – тот, кто задирается, сердится [в мучительных переживаниях любви?] (ЭССЯ 5, с. 124, 125), и понятно почему: еще не уверен в ответном чувстве.

Возникшее ощущение влюбленности создает приподнятое настроение, мысль накапливает суждения о достоинствах избранного, а чувство перерабатывает их в лучезарный *об-лик* идеала, за которым мало-помалу исчезает реальный *об-раз* любимого существа. Это состояние как бы «ужаленности», любовная лихорадка соединяет в себе два противоположных ощущения – и жалость и желание, сомнение и порыв, которые естественно передаются словом *жалѣти* (одновременная связь с *у-жал-ить* и *жел-ать*). С желанием соединяется представление об ожидании, привязанности, любви: желать кому-то чего-то хорошего, это – *желанный*, то есть заветный, с XVI в. просто любимый, даже *вожделенный*. «Неистовый желаньникъ» в древнерусском переводе «Пандектов» Никона Черногорца (л. 294) соответствует слову *любленикъ* в другой редакции текста.

Ответного чувства может и не быть, да и неопределенность желания/жалости еще не образовала однонаправленности дальнейших действий. Наступает естественный момент сомнений, когда чувство еще раз проверяется мыслью; диалог с самим собою (*со-мненье*), беседа на равных, но с заведомым проигрышем. Ведь страсть не отпускает, и такое страдание тоже имеет свое имя, нужно *страдати*, то есть, по общему значению корня, упрямо и страстно стремиться (все три слова отражают исконный смысл глагольного корня) преодолеть разноречие чувства и мысли в том единственном направлении, которое имеет цену. *О-забот-иться* проверкой путем действия.

Наконец свершается: сомнения преодолены, любовное чувство уже не погасить, и наступает желанное, определенное словом *миловати* – 'сострадать, заботиться, ласкать', – словом, любить. Польское слово *miłość* и значит 'любовь'. Посредством этого корня обозначали некогда переживание любви в его целом, как можно судить по древнейшим производным словам и калькам (например, по слову *милосердие*). *Милый* – признание в любви, услышанное с другой стороны. Горестное «много хороших, да милова нет» показывает тот край, за которым уже не может быть ничего хорошего.

Милым в текстах домонгольской Руси мог быть только близкий родственник, т. е. «любимый» в силу кровного родства. Уже в 1015 г. младший сын князя Владимира (Василия в крещении), Глеб, перед лицом убийц взывает о помощи к отцу со словами: «Спаси мя, милый мой отче и господине Василие!» (Усп. сб., 146), а чуть выше в том же тексте середины XIV в. дважды говорит убийцам: «Умоляю, не дѣите мене, не дѣите» (не трогайте меня, не трогайте), «молю вы ся и миль ся дѣю, не убивайте мене!» (14а). «Милъ ся дѣяти» – распространенная форма, она обычна в житийных текстах, встречается, например, в переводном «Житии Андрея Юродивого». Ее смысл понятен: 'умолять, слезно просить'.

«Чадо» Владимира, Ярослава Мудрого, именовал Иларион также как «милааго своего» Владимира (Иларион 192б). «Сына своего милаго» Александра вспоминает и князь Ярослав в «Житии Александра Невского» (3). В Ипатьевской летописи «мила и млада суща» сына не раз поминает летописец (например, 229, 1187 г.), подчеркивая возможные исключения: «И не мило бяшеть тогда комуждо свое ближние» (226, 1185 г.). Милой может быть и жена (Флавий, 228) – вообще супруг, как это ясно из «плача Ярославны» в «Слове о полку Игореве»: «Уже намъ своих милыхъ ладъ ни мыслию смыслити...», также «и своя милыя хоти, красныя Глебовны...», а также родные

братья («Игорь ждеть мила брата Всеволода» – дважды). Интересно, что былины сохранили этот эпитет также только в отношении к самым близким герою людям.

Слово *милъ* еще не сузило свои значения до «возлюбленный» (известно с XVII в.), но на протяжении всего Средневековья именно значение ‘любимый, дорогой’ становилось собственно русским, противопоставляясь исконному значению слова, сохраненному в ранних переводных текстах (‘достойный жалости, жалкий’ или ‘заслуживающий оправдания’ ἐλεεινός ‘вызывающий сострадание’). В «Изборнике» 1076 года «бѣсяйся милъ есть» (помешанный достоин жалости), тогда как пьяница ни жалости, «ни помилованию достоинъ есть» (с. 265 об). Этимологически близки слова *милъ* и *миръ*; родственные славянским языки позволяют восстановить исконный смысл их общего корня: ‘нежная дружба’, ‘полюбовный союз’ – связь своих со своими (ЭССЯ 19, с. 46–48).

Поэтому *милованье* и есть ‘любовь, благосклонность’. В 996 г. утомленные разбоями епископы говорили князю Владимиру: «Ты поставленъ еси отъ Бога на казнь злымъ, а добрымъ на милованье; достоить ти казнити разбойника, но со испытомъ» (по суду) (Лавр. лет., 436). *Милованье* в этом случае соотносят с латинским словом *gratia* ‘снисхождение, дружелюбие’. Текст этот идет сразу же после формулы союза согласно клятве: «и бѣ миръ межю ими и любы».

Милованье предполагает сочувственное отношение, готовность помочь, снисходительность и прощение. Это – действительная форма «социальной любви»; отношения, а не связи, так сказать, попарной связи. В древнерусском переводе «Пандектов Никона» «пожаление есть, еже ущедрити в бѣдѣ суща» (Пандекты, с. 316) – выделенному слову в болгарской редакции соответствует слово *милованье*. Щедрота жалости – «и вся милуеши» (Ипат. лет., 706). В русском переводе «Пчелы» *милованье* – это греч. συμπαθής ‘с симпатией, с сочувствием’. Даже слова Соломона о *милосердии* в его «Притчах» летописец перефразирует, говоря: «блаженъ мужь, милуя и дая всь [каждый] день по Господѣ» (Ипат. лет., с. 2066, 1175 г.). Всюду «милованье» противопоставлено «наказанью», «Смили ми ся душя брата сего» (Печ. Патерик, с. 105) – и уже нет угрозы раздора. Нападение восточных орд летописец описывает в той же нравственной альтернативе, противопоставлением Божьей милости и казней Божьих: «За умноженье безаконии нашихъ попусти Богъ поганыя, не акы милуя ихъ, но нас кажа» (наказывая за грехи – Повесть, с. 462/1606).

Префикс привносит в значение слова конкретный оттенок смысла, иногда просто снимая основное значение. В поучении XII в. «кто достойно васъ оплачеть, тако умилно от пьяньства гыбьнущимъ?!» (Гри-

горий, 256) приставка *у-* превращает 'благосклонность' в ее противоположность (ср. *богатъ – убогъ*)', *умильно* здесь – 'жалко, жалости достойно'; *умильный* в древнерусском – "жалкий, печальный, горестный", – словом, лишенный всякой благосклонности и ответного чувства. Это всегда слезы, воздыхания и отсутствие всякой надежды. «О умилное брата видѣние и слезъ достойно!» – восклицает летописец в горестном 1237 году (Лавр. лет.).

В «Русской правде» использовано слово *про-мил-овати* в значении 'неразумно распорядиться в ущерб себе' (просмотреть, проиграть). При отсутствии свидетеля твоя клятва (*рота*) может тебе же и повредить – прогадаешь, и «тако промиловалъ еси» (Пр. русск., 41).

Рассматривая семантическое развитие слова в исторической перспективе, мы можем представить все его преобразования в соответствии с тем, как это требовалось обстоятельствами социальной жизни, – в разные времена. *Милый* – это сначала 'дружелюбный', свой для своих с естественным чувством взаимной симпатии, а потому и 'любимый' (мною и остальными), следовательно, имеющий некоторую цену в глазах многих, то есть 'дорогой' (этот оттенок включается уже в позднем Средневековье) и всегда мне 'приятный' (приемлемый для меня). Эквивалентные указанным значениям слова *любимый, дорогой* приходят как ответ на новые веяния, обычно на перевод прежде неизвестных иностранных слов. Для древнерусской эпохи характерны только значения 'милый' и 'любимый'.

Прежде чем обобщить приведенные факты, упомянем еще одно слово, которое употреблялось параллельно со словом *милый/миловати*, но обозначало не социальную форму отношений, а межличностную связь, и ближе всего соотносилось со смыслом «эротической любви». Это слово – *рачительство,* ἐρωτικῆς. *Рачительнѣ прилежати* – значит домогаться, и притом не только любви. Исконный смысл слова неопределенный (СлРЯ, с. 120, 121). Что-то вроде 'замышлять', 'заботиться', пребывая в 'попечении о предмете своих домогательств', в конечном счете, конечно, 'любить'. Это беспокойство в заботе, но в некоторых переводах греческих светских текстов *рачительство* (очень тяжеловесная форма) употребляется для обозначения сладострастия, любовных утех; в «Хронике Георгия Амартола» (грешника) *рачьствовати* – это ἐρᾶν, *рачительство* – ἔρως, переводятся как обозначение желания, похоти и сладострастия.

В наш ряд обозначений любовного чувства это слово не попадает как слишком «литературное», да и по причине его грубости, хотя после XV в. оно неожиданно получает развитие, может быть, потому, что было

использовано при переводе авторитного текста «Ареопагитик». Теперь под рачительным понимают то, что вызывает восхищение: *рачительный* – 'старательный, усердный', брутальное домогательство «рачительного» теперь уже осветлено некоторым чувством этической направленности. По исконному смыслу корня (родственного словам типа *речь, рокъ*) это желание (*хочу*!) выражено не в действии, а в слове. Значение глагольного корня, нечто вроде 'усердствовать', близко смыслу слова *ласкати*. Но скорее всего слово *рачительство* вбирало в себя смысл сразу нескольких смежных глаголов: это и *кохати*, и *дрочити*, и *ласкати* – всё вместе, но в обозначении плотской формы любовного чувства.

РАЗВИТИЕ ЧУВСТВА

В соответствии с исконным смыслом корня *чу-ти* речь может идти о неопределенном ощущении, возникающем, быть может, при помощи сразу всех органов чувств – некоторой чувствительности восприятия внешних раздражений, оперативная задача которой – 'замечать, остерегаясь' (ЭССЯ, 4, с. 135). Это восприятие еще не осмысленно рационально и не попало в распоряжение волевого усилия. Оно никак не связано с этической оценкой. Оно нейтрально – и вот причина средневекового убеждения в том, что женщине нельзя доверять, ибо она в чувственной своей естественности не может отличить Добра от Зла. Дочери Евы попали под подозрение именно потому, что они являются объектом рачительных домоганий – они носители любовного чувства. Мы мало что знаем об отношении женщины тех времен к любви, но один только «плач Ярославны» способен доказать справедливость этого варварского убеждения в «безнравственности» женского чувства любви: стихийность, даже космичность такого чувства, сопряженного с магической силой женского «веданья», представлены тут вполне.

Инстинктивные формы любви скорее связаны с «рачением», с теми грубыми и распущенными ее формами, которые были присущи ей с древнейших времен и, в общем, преобладали в эпоху Средневековья. М. М. Бахтин хорошо описал его проявления на материале средневековых текстов, среди которых выделяется «монашеский роман» Рабле. В отличие от «рачительства», средневековая любовь на Западе понимается только как любовь к Богу – это сущностное тяготение (а не личное домогательство) или стремление, определявшее ценность и «вес» чело-

веческой души (Карсавин 1995, с. 144). Такое же, в основе своей этическое, отношение к «любви» наблюдается и в русском Средневековье. Это – духовное, осветляющее душу чувство.

Особое место в развитии любовного чувства на Западе имела «рыцарская любовь», о которой у историков существуют разные мнения. С одной стороны, «рыцарский идеал не был интеллектуальным. Зато он предполагал богатую эмоциональную жизнь», то есть воспитание чувств в сердце грубого мужчины – это суждение женщины (Оссовская 1987, с. 97). Что же касается суждения мужчины, то рыцарство есть «грандиозная игра в прекрасную жизнь» (Хёйзинга 1988, с. 90). По мнению голландского историка, рыцарская любовь – «это самый непосредственный переход чувственного влечения в нравственную или почти нравственную самоотверженность», заданную общей феодальной установкой: испытание верности – в данном случае верности вассала супруге своего сюзерена; «возникает эротическая форма мышления с избытком этического содержания» (там же, с. 82 и 117). В целом это однонаправленное чувство, «книжное» чувство, чуждое женщине; оно сродни средневековой схоластике в интеллектуальной сфере деятельности, т. е. это – чисто мужское стремление р а ц и о н а л ь н о выстроить линию «безрассудного чувства» – и «разве не видели тогда в томлении [любви] всего лишь отсрочку и залог верного завершения?» (с. 117). Женщина – по-прежнему цель, награда или жертва. «Этот культ следует рассматривать скорее как игру, в которой женщина получает «пинок вверх». В мире, которым правит насилие, женщина по-прежнему зависит от опеки мужчины. «Слуга в любви – господин в браке...» (Оссовская 1987, с. 92).

То же и в средневековой России. «Куртуазный век» в Европе – XII–XIV столетия. Русь – под пятой захватчиков, остановленных на их пути к «последнему морю». Запад может тешиться любовными историями. У восточных славян другие цели, иные заботы. «Рыцарства не было на Руси» – сквозная тема сочинений Николая Бердяева, француза по матери и татарина по дальним предкам. Но что понимать под рыцарством? Было другое рыцарство – и другой была любовь. Характерно уже то, что этапы развития любовного чувства приходится восстанавливать по его «словесным портретам» – настолько рассыпанной в частных переживаниях оказалась цельность этого чувства.

Но была и некая наводящая на логическую перспективу схема.

Внимательный читатель уже заметил, что семь этапов развития любовного чувства, описанные здесь, соответствуют тем, которые некогда описал великий знаток этого дела французский писатель Стендаль. В древнерусских определениях, конечно, нет его терминов (*кри-*

сталлизация чувства и пр.), но общая последовательность переживания – та же. Национальных различий в этом чувстве нет. Национальное проявляется только в предпочтении терминов, с помощью которых начинают называть любовное чувство в его целом – когда наступает время закрыть глаза на детали, а все обозначить единственным словом.

Поляк, например, предпочитает говорить о *kochanie* и *miłość'* и (восторг от встречи и конечный ее результат), а на Руси повелось так, что цельность чувства как бы раздробили по социальным уровням его воплощения. Русская женщина «жалеет», русский мужчина «любит», русский интеллигент «страдает»... Предпочтение того или иного из конкретных по значению слов возвышает его до социально полновесного термина (как понятия) или до этической цельности символа. Но можно сказать и наоборот: символ возникает как обобщенное воплощение состоявшейся и д е и.

Распределение глагольных основ не случайно и подтверждается смыслом производных слов.

Коханый – о п р е д е л е н и е объекта чувства.

Дроля – сам о б ъ е к т переживания, конкретное лицо.

Любовь – уже отстраненно общее к а ч е с т в о, да и прилагательное *любовный* не относится непосредственно к объекту, а несет в себе всю совокупность испытываемого чувства.

Ласка – обозначение д е й с т в и я, *ласковый* – это уже не просто ожидаемый *коханый*, а состоявшийся *желанный*.

Жалость и *страдание* предстают как результаты действия, это состояния, данные как моменты осмысления случившегося; тут важно, что есть *жаланный*, но нет никакого **страданного*.

Милость приходит как неизбежная награда верному чувству, *милый* – тот, кто приносит в душу покой и *мир* (слово того же корня). Слово неслучайно стало обозначать высший духовный дар, полученный как награда за верную службу.

Представленное выше распределение типологично. Оно отражает естественное движение чувства, его социальные оценки с выделением тех или иных моментов отмечают лишь то, что существенно в плане добра или пользы. Личное подчинено... но чему оно подчинено – каждый раз решает общество и сам влюбленный. В средневековом обществе личное подчинено сословному («цеховому») представлению о любви, потому что «средние века остановились на формуле типа “цех” и не добрались до личности» (Веселовский 1872, с. 246). В современном обществе личное подчинено «общественному», но значит ли это,

что подчинение «общечеловеческим ценностям» вернет все оттенки любовной игры к их исконному и первоначальному смыслу? Не очень-то в это верится.

Коль скоро мы коснулись любви идеальной, отметим следующее.

Общее направление этической мысли Средневековья есть движение от со-бытия факта к бытию идеи. Происходило последовательное преобразование содержательного смысла представления (образа) в символ. Возникало стремление обобщить выделенную в потоке со-бытий идею в слове высокого стиля, а это, как правило, заимствованное слово. Из всех названных выше слов только слово *любовь* являлось таковым. Давно замечено, что по своей принадлежности к архаическим именным основам, по двоящемуся смыслу, даже по произношению это слово резко отличалось признаками «неразговорности», некоей сакральной пред-на-знач-енности. Именно такие слова и избирались для выражения символа.

У нас есть возможность проверить реконструкцию на средневековом источнике, который излагает этапы развития «страсти» с противоположной целью: остановить ее развитие, поборов ее волевым усилием.

Нил Сорский в начале XVI века (умер в 1508 г.) рекомендует всякому человеку, восходящему по «лествице» чувств к экстазу Божественной любви, такую последовательность психологических действий (движений души), своего рода вознесение от чувственного ощущения через психологическое состояние к логике «мудрования» (размышления).

Это не оригинальный труд Нила, а переработанные в личном опыте подвижника советы отцов церкви: «Сие же отъ святыхъ отецъ опаснѣ [старательно, тщательно] предано намъ» (Нил, с. 5).

На основе интуиций, соотнесенных со смыслом слов родного языка, в столкновении с действительностью возникающих ситуаций в сознании человека создается законченная схема возможных действий: *идея – «вещь» – слово* даны в единстве их соответствий. Это – точка отсчета, момент, с которого начинается «мудрование»; техника духовного о-со-знания предполагает предварительное очищение ума от посторонних для медитации помыслов-стремлений и «мнимых мнений». Слезы, плач и молитвы ускоряют развитие чувства, от которого мысль и отталкивается, воспаряя. И тогда наступает состояние, которое Нил обозначает как п р и л о г ъ – «сие же просто рещи: каа любо мысль на умъ человѣку принесена будеть» (Нил, с. 16). Здесь нет ни похвалы, ни укора, простое указание на то же, что имеют в виду греческие оригиналы: προσβολή как «приражение» – 'прикосновение, подступ, нападение'. *Прилогъ* – «вина всему», причина последующих действий,

когда «образъ прилучится» в сердце. *Образъ* как умопостигаемый предмет – это определение мыслью своего ощущения, вглубление в него, некий *мечьтъ* – мечтание, наваждение, призрак, может быть, даже грезы; у Кирилла Туровского это – воображение, вызывающее образы интуиции. *Мечьтъ* постигает внешние контуры осмысленного на основе неких, ему присущих признаков (равно содержанию понятия и дано в образе). Происходит это мгновенно (основное значение корня «мгновение ока» – *намек* и *смекать* отсюда же), как и в случае с *кохати – дрочити*: мысль едва поспевает за вспыхнувшим чувством. Тут-то и следовало бы остановиться, вострепетав, одуматься: а стоит ли поддаваться? не изменит ли это жизни? и – не грех ли это? «Глаголють отци, сами отъ искуса разумѣвше» (Нил, с. 55), что необходимо побороть такое движение чувства, – «или уму нашему прилогъ помысла тщеславна» (56) погубит душу; и н о к должен избегать страстей, «в нихъ же искушается с в о б о д а его» (84). Что ж, если свобода тебе дороже страсти...

Но если мысль зацепилась за чувство в «согласии» признаков, наступает момент

с о ч е т а н и я (*приятия*), то есть удержание состоявшегося «согласия» на уровне, соответствующем современному объему понятия (*приятие* и есть понятие, схваченное в единстве содержания и объема). Греческий термин συνδυασμός 'сдвоение, сочетание по два' выражает именно эту мысль, говорит о соединении смысла вечного и значения настоящего. Затем по собственной воле начинаем диалог с самим собою, как с «врагом нашимъ»; тут можно еще остановиться, отсечь от страсти самое ее начало, но «аще кто не отсечеть прилога лукаваго помысла, нъ мало собесѣдуеть ему» – тот погиб.

Ибо если чувство-образ и понятие-мысль уже скреплены волею, тогда возникает следующее движение –

с л о ж е н и е. Мысль готова, она созрела, облечена в понятие, которое, конечно, есть понятие *образное*, то есть символ, и следовательно, мысль «заражена» уже чем-то мирским; мирское тут – чувство, данное как испытание некоего *события* в *страдании* (πάθος 'страсть, волнение, аффект'). Тут-то и вступает в действие «вражий помыселъ», и сознание может проходить ряд степеней понижения духовного состояния, с постепенным погружением чувства в подсознательное, с помощью которого происходит

п л е н е н и е – αἰχμαλωσία, дается моральная оценка помысла с точки зрения абсолютной и д е и (сегодня мы сказали бы – концепта) с тем, чтобы впоследствии претворить ее в источник деяния: решение

принято, никаких колебаний не остается, и человек «впадает в вещь» (*вещь* в средневековом смысле: как единство мысли, слова и дела (Колесов 1987)), а это и есть прямая

с т р а с т ь (ἐνέργεια 'сила в действии'), практическая реализация мысленного образа, личной волею избранного ранее как понятия и осуществленного в символических формах. Страсть в самых древних переводных текстах соответствует греческому слову παθος (Садник, 1962), и, возможно, в этом несовпадении старого и нового значений слова заключается причина некоторого сдвига в распределении оттенков чувства в текстах Нила. Страсть одновременно и с т р а д а н и е подвижника, и с т р а д а воинского подвига, и прямая с т р а с т ь грешника, осуждаемого за нее. Это и страдание, и мука, и понесенный за нее вред. И осмотрительный мних постоянно вопиет: «Угаси ми пламень страстей моих!» (Жит. Стеф., с. 24). Из общей системы подобных «страстей» формируется

н р а в ъ человека, а также жизненные установки его характера, явленные им и в слове, и в деле.

В изложенной последовательности борьбы со страстями у Нила опущены две самые главные части, которые отцы церкви как раз выделяют как особо им *опаснѣ*.

Между «сложением» и «пленением» происходит решительное сражение чувства с осмысляемыми его последствиями – это πάλη 'борьба', за которою следует συγκατάθεσις 'подчинение, уступка' – согласие на совместное существование, или *с к л о н е н и е.* И уже после словесно выраженного согласия наступает «пленение» страстью.

В средневековых текстах все моменты возникновения, развития и сгущения страсти описаны фрагментарно, как бы намекающей отсылкой к хорошо известному и всем понятному. Но у нас есть одна возможность восстановить всю последовательность вхождения в страсть на описании одной личности. Великий Епифаний Премудрый, разделявший с Нилом представления о психологической стороне дела, рассказывает о том, как Стефан Пермский, миссионер и подвижник, покоряется этой неведомо как налетевшей на него страсти: служению Богу через служение людям; это, конечно, не полная последовательность, а некие фрагменты, выраженные иногда и по другому поводу, но вот как они вырисовываются в ткани попорченного временем текста (Жит. Стеф.).

Сначала это неопределенность «прилога»: «зѣло желааше и велми хотяше» (64); затем «сочетание»: «желанием обдержим есмь и любовию подвизаем» (50); потом «сложение»: «сему приде Божия любы» (58) [заметим эту архаическую форму слова – *любы*]; теперь следует «склонение»:

необходимо «прелстити... ласканьем и посулы» (124) и – «пленение» жалостью и с радостью» (188), за чем естественно развивается внутренняя «борьба» («яко я з в е н и быхом любовью его» – 126), что заканчивается неистребимой «страстью» («угаси ми пламень страстей моих» – 241).

В сущности, этот ряд психологических усилений можно перевернуть. Идти не от вины-прилога, не от события, а от характера человека. Тогда его «нрав» определяет выбор поступка и «вину» (причину) предпочтения в выборе, – а уж осмыслит он это «задним умом», потом, в ретроспекте. Именно так и поступит скорее всего русский человек в своем «нраве». Перед нами та самая «обратная перспектива» в соотношении «грех» – «вещь» – «вина», о которой шла речь в первой главе книги. Прямая перспектива современного сознания обращает внимание на причину, говорит о *вине*, осуществленной в *вещи* (поступке) и влекущей ко греху. В сакральном важна цель, в профанном – причина. *Почему люблю* и – *зачем любить*?

У Нила развитие «страсти» идет как бы независимо от характера личности, и страсть, допущенная в сердце, растет сама по себе, а человек впадает в экстаз помышленья как жертва. Чисто монашеское представление о страсти (в том числе и любовной), которое не раз описано, и не только в житиях святых.

Развитие чувств, описанное Нилом, вызвано к жизни усилием воли; это другая страсть, не вольная, как развитие чувства любви к другому. Мысль-ощущение движется от образа-выражения в экстазе *мечьта* к «реальному», то есть идеальному лику возлюбленного, – в данном случае, у Нила, – к лику и образу Христа. «Обратная перспектива» и здесь сохраняет свое значение. Во-ображ-енное, принятое в со-ображ-ение, становится из-ображ-енным, а само душевное переживание любви сгорает в человеческом сердце, не изливаясь вовне. Мистический характер такой этической установки и призван обращать всё нравственное поведение человека вовнутрь, в себя, исторгая личность из всех возможных социальных связей и отношений, которые могли быть соотнесены со страстью любви. Все мирские добродетели оцениваются здесь как пороки. У естественного человека страсть сама растет, покоряя сначала его зрение, затем сердце, после этого помыслы и наконец – всего его целиком без остатка. «Культурный» человек с этой страстью борется, стремясь подавить ее огнепальные струи.

Совсем иначе обстоит дело с «прямой перспективой» земной любви. Здесь развитие чувства идет от действительного «предмета» к образу и идеалу, который построяется с помощью признаков и личных оценок, извлеченных влюбленным из «реальных» (то есть опять-таки по-

мысленных) определений и свойств. Идеализируется не Творец, а «тварь», которой приписываются признаки идеального существа. «Божественная!» – «Дивные очи!» – «Моя богиня!» – гиперболы воспаленного сознания, потерявшего власть над своими чувствами.

Подведем итоги. Соотношение этапов в развитии чувства показательно.

Чувство восхищения	*коханье – прилогъ*
***мысли о ней** (о нем)*	*дроченье – сочетание*
избранник (ца) по моей воле	*любовь – сложение*
завлечение	*ласка – [склонение]*
идеализация	*жал(ость) – пленение*
сомнения в выборе	*страданье – [борьба]*
«она меня любит!»	*милость – страсть*

(У Стендаля идеализация – первая кристаллизация чувства, милость – вторая, завершающая.)

Если вернуться к тем греческим (и латинским) словам, которые выражают последовательные моменты развития любовного чувства, можно увидеть, насколько современные представления о том же самом зависят от выработанных античной мыслью понятий. В самом деле, не поразительны ли соответствия:

восхищение – это ἀγάπη или affectus
мысль – это προσπαθεία или desiderium
созревание – это στοργή или pietas
завлечение – это φιλία или dilectio
идеализация – это εὐνοία или caritas
сомнения – это πάθος (но что здесь? не ведали сомнений?)
апофеоз – это ἔρως или amor.

Градуальность оттенков может быть изменена в зависимости от той цели, на которую любовь направлена, но в общем эта шкала ценностей образует растянутый во времени ряд описанных здесь чувственных переживаний.

Любовь как страсть – это энергия душевного порыва, и человек сам растит в своем сердце это чувство. Проследить моменты его развития – это и значит описать процесс зарождения на Руси идеи освобожденной в личном чувстве личности.

Энергия духовного порыва в описании Нила Сорского также развивается, отражая идеальные формы любовного чувства (они и представлены в последовательности образа, понятия и символа) в последовательности тех же движений, что находим мы у Стендаля, и в конце концов также приводит к экстазу страсти.

Развитие любовного чувства идет как бы к горизонту – к цели, в пространственном размещении. Это жар души.

Духовный экстаз статичен, он воспаряет вверх на одной и той же точке – человеческого сердца. Это горение духа.

Человек находится в точке пересечения любовных переживаний того и другого плана, и то, что называется ныне словом *любовь,* – есть точка соединения духовного и душевного.

Духовное и душевное следуют рядом. Жизнь человека направляет его идеалы.

Земная любовь к Дульсинее-скотнице порождает Божественную любовь к идеалу.

Вот причина, почему до сих пор в значениях русского слова *любовь* содержится смысл и того, и другого.

Любовь не просто объединяет. Любовь способна творить.

ЖЕНСКАЯ ДОЛЯ

Несомненно, жена и дети являются своего рода школой человечности.

Френсис Бэкон

Основным носителем и хранителем любовного чувства всегда была женщина. Мужская часть «любовного спектра» богаче красками только потому, что обращена к женщине, а женская в известных нам средневековых материалах звучит приглушенно, она как бы подавлена. Это прежде всего страдание и жалость – откровенно горестные ощущения, лишенные всяких моментов интеллектуального собирательства этого чувства в «кристаллизациях» и сомнениях. Может быть, потому, что женщине отказано в праве выбора, она и предстает (представлена в текстах) явленной в чувстве, не окрашенном ни рефлексией по его поводу, ни действием в его защиту.

На основании древнерусских текстов, даже переводных, о любви как связи с женщиной ничего определенного сказать нельзя. Даже приличного слова для выражения плотской любви нет. «Для выражения чувственного отношения между мужчиной и женщиной в древнерусском языке существовали иные понятия, которые никогда не употреблялись летописцем в характеристике отношений между супругами: *любосластвовать, любоплотствовать* (с XI в.), *дрочити*» (Пушкарева

1997, с. 107, 108). Но все это – в большинстве своем описательные формы, имевшие самый разный смысл, не только libido. В Словаре XI–XVII вв. (т. 8) это *люболюбный* – и ‘любовный’, и ‘преисполненный любви’, не обязательно плотской («горячей утробою, люболюбнымъ огнемь палима», с. 334); *любоплотьный* – угождающий телу, в том числе и в «похоти женской»; *любосластивый* и *любосластный* –‘сладострастный’ (но также и получающий всякое чувственное удовольствие); *любострастный* – то же, но до степени распутства, – не просто «любовь», но, так сказать, «сладкая любовь». Определение, которым уточняется проявление любовного чувства, характерно. Под запретом оказывается выходящее за пределы допустимого чувственное наслаждение. Такое чувство, которое хотя бы на короткое время выделяет человека из среды его близких личным переживанием.

Слишком строгие существуют запреты, а в узком мирке близких родичей и соседей особенных нарушений не допустишь. Уж даже «аще [если] кто помочится на востокъ – да поклонится 300 раз», что тут говорить о близости с женщиной, в таком случае епитимья может быть и посуровей, не одну сотню раз будешь бить в землю лбом.

В таком положении дел кроются и социальная причина неравенства, и этические нормы времени. «Въскую любиши жену, не любимъ сы от нея? – и рече: <И вино, и рыбы, и мяса не любять мене, но азъ радъ, приемлю ихъ>» (Пчела, с. 72, 73); так, не очень удачно, переводит древнерусский книжник афоризм Аристиппа, играя словами: я с удовольствием («радъ») принимаю то, что м н е нравится, что меня влечет («люблю»), тогда как ответное чувство со стороны объекта влечения неважно. И переводчик нисколько не кривит против своего понимания «любви»: любить можно и рыбу, и мясо, и жену – была бы «охвота»!

В этом мире существуют только две возможности осуществления любви: «брак» и «блуд», – но требуется (и церковь следит за этим) «в чистоте всегда пребывати»: «А се ведомо вы буди: без веньчания жен не поимати никомуже, ни богату, ни убогу, ни нищу, ни рабу». «Худые номоканунцы» строго регламентируют правила («каноны») встреч с законной женой в дни поста, а это ни много ни мало, а больше полугода, когда требуется «от жены своея законныя блюстися», «сохранитись достоит своих жен законных», и «аще смесится кто с женою в пятницу и в суботу и в недѣлю [воскресенье]...», то в день сей будет зачат «тать или разбойник, или блудник». Но это – в браке. Все остальное попросту *блудъ, блядьня, блядение, блядьство* и пр. – уже в текстах XI в.: «блуженье нѣсть бракъ, нъ ни брака же начало».

Женщину представляют не «вообще» как идею, имеют в виду конкретную представительницу определенного сословия (по «пользе дела»), проходящую свой жизненный путь в последовательном превращении девочки – девушки – невесты – замужней бабы – матерой вдовы – с постоянным изменением признаков одного и того же существа в его отношении к близким, в том числе и к любимому. Уже описанное развитие любовного чувства, кажется, можно соотнести с мужчиной, но не с женщиной; этапы развития ее чувства предстают как моменты перехода из одного состояния в другое, как бы опредмечены реальным положением в семье. А. Н. Веселовский описал это «перетекание» женских «качеств» по мере развития женщины в ее естестве: в девочке – излишняя подвижность (признак избалованности), в девушке – стыдливость затворничества, у взрослой женщины – переменчивость сердца, у вдовы – суетность и т. д. (Веселовский 1872). «Домострой» описывает те же моменты «преобразования» женщины как бы в двустороннем развитии чувств.

С одной стороны, социально ориентированные возрастные чувства, с другой – социально ориентированные сословные; впервые в этом памятнике уже и словесно выражены различия между «женой»-супругой, «женкой», представительницей определенного сословия (в отличие от «мужика») и «женьчиной» в противопоставлении к «мужичине». Словно клещи, эти взаимообратимые ориентиры в социальном пространстве существования охватывают частную жизнь женщины, и чем выше ее социальный статус, тем менее она свободна лично. Это хорошо показали историки (Забелин, Семенова, Пушкарева).

Вторая особенность в женском проявлении любовного чувства определяется тем же – социальным – положением женщины.

В отличие от стороны, действующей активно, от мужчины, женская сторона проявляет себя не в деяниях, а в оттенках, в признаках, которые, изменяясь, преобразуют женскую личность. Женский характер находится в постоянном развитии качеств, тогда как мужской, проявляясь в действиях, понимается как сложившийся с самого начала (мальчик уже «муж»). Текучая несобранность качеств исключает остановки на одном каком-то, произвольно выбранном моменте развития любовного чувства: у женщин оно «вспыхивает», а не «разгорается». Женщина п р и н и м а е т («идет за мужь»), мужчина б е р е т («пояти в жены»). Без риска ошибиться можно сказать, что в общем понятии «брака» мужчина воплощает объем понятия, а женщина – его содержание. Поэтому в средневековом представлении о семейном сча-

стье мужчина множит предметные значения, тщательно прибирая к рукам «именье», тогда как женщина кропотливо собирает оттенки чувства во всех их проявлениях и потому постоянно нуждается в «освежении чувства», которое обогащает ее новыми признаками содержания. Родополовое распределение ролей естественно ограничивало возможности женщины в переживании стадий любви, зато до предела обостряло те ее моменты, которые представляли для нее самое главное в любви: с т р а д а т ь в сомнениях, м и л о в а т ь суженого и ж а л е т ь обретенное.

Кстати, русские философы глубоко осознали концептуальный смысл женской любви, говоря о русской женщине: «В них темперамент проявляется в *интенсивности* воли и духа. Любовь у них одна – верная, судьбоносная, потому что открытая, с полной отдачей. Инстинкт тонок и безошибочен, разборчив и дальновиден, воля предприимчива, воображение художественно, с большим вкусом. В общем и целом *женщина – ангел-хранитель мужчины*, источник силы и вдохновения, истинно духовное материнское лоно для детей. Такие женщины становятся хранительницами веры, преданности нации и культуре, резервуаром национальной мощи» (Ильин, 6, 2, с. 494).

Сказано в самом общем виде, но верно. И особенно справедливо в отношении к средневековой Руси.

Описание различных женских образов средневековой литературы делалось не один раз. Есть смысл обобщить эти описания в системе сущностных признаков. Ни в чем столь последовательно и ярко не проявлялся «русский реализм», как в определении, статусе и развитии русской женщины. Довольно убоги утверждения многих историков, социологов и этнографов, говоривших о подневольном и чуть ли не рабском положении женщин.

«Проблема выбора между целомудрием, девственностью и супружеством была для средневекового человека проблемой соотношения идеала и действительности» (Пушкарева, 1989, с. 86). Чистота идеала или реальность жизни предстают как различные проявления одного и того же, идущего от Слова-Логоса и им направленного состояния в миру. Историки культуры по крупинкам собрали сведения о многих проявлениях жизни средневековой русской женщины. Среди этих женщин были образцы высокой самоотверженности, аскезы и смирения – но там были и энергичные, мудрые, идеальные в жизни «многочадные матери». Они могли заливаться слезами в молитве – и твердо стоять в боевом строю, как это было на Куликовом поле. Иные из них добивались справедливости «в поле» – в судебном поединке,

другие «вели дом» искусно и рачительно. Не говоря уже о языческих временах, когда «все сферы жизни открыты женщине» (Пушкарева 1989, с. 181), и позже русская женщина отличалась от западноевропейской. И тому есть причины.

Еще княгиня Ольга отменила право первой ночи (групповой брак), позднее на Руси были запрещены проституция и сожительство, так что женщина сама решала, при прочих равных условиях, кто ей мил.

Свобода женщины проявлялась и в области права: правом наследства и собственности (с XIII в.), развода (*рос-пуст-а*), выбора другого мужа, хозяйственной деятельности «в дому». Основные ценности средневекового общества: ведение хозяйства, рождение и воспитание детей, надзор за слугами – все это оставалось за хозяйкой дома, «родовое самосознание» которой определяло и направляло всю семейную жизнь д о м а, д в о р а и у с а д ь б ы (Пушкарева 1997).

Особое положение женщины (и детей) в этом обществе описывается как социально неопределенное: не господин и не раб, следовательно – никто. Неоднозначность положения в социальной иерархии во многом определялась отношением окружающих к такой личности. Основное требование общественной морали: «Подражайте!» – развивало крайнюю неподвижность социальной и семейной жизни. Именно женщина, ограниченная бытовым окружением, особенно долго сохраняла в своей среде также элементы язычества – против такой женщины и борется церковь, именуя ее «ведьмой». Самое естественное для женщины чувство – любовь – подавлялось особенно жестоко, браки не по расчету почитались прямым распутством, а личностное отношение к человеку (то есть современное представление о любви) воспринималось как слишком вызывающее проявление индивидуальности. Воздержание и посты в их чрезмерности подавляли естественные чувства и тем самым вызывали пороки и преступления, которых могло бы не быть; иногда они приводили к прямому исступлению духа, которое, в свою очередь, сурово каралось. Социальная неуверенность в своем положении вызывала протест со стороны неординарных личностей, и только ведьма могла позволить себе относительную свободу поведения, т. е. остаться женщиной как таковой. В том числе и в любовном чувстве. Настоящая женщина – ведьма, от которой нужно бежать.

Свое значение здесь играло отвращение монашества от женщины как дарительницы жизни. Образ «злой жены» в «Домострое» взят из церковной литературы. Женщина как воплощение дьявольских соблазнов стала навязчивой идеей монашествующего православия, хотя

такого размаха, как на Западе, у нас преследование женщин не достигало. Фанатики Средневековья физически уничтожали самых красивых женщин и самых умных мужчин: и те и другие выбивались из посредственности, нарушая сложившийся «чин жизни» (Давиденков 1947, с. 128 и сл.).

Искаженное представление о «чине» женского поведения на Руси дано в путевых заметках иноземцев, побывавших у нас; они пристрастно описывают простодушные и наивные уловки девушек и женщин, занятых «любовным уловлением». Красота русских женщин поражает воображение иноземцев, и справедливо, но они досадуют на странный обычай накладывать на лицо густой слой белил и румян, а также красить зубы черной краской, посыпать лицо мукой и т. п. Неуклонное требование обычая устранить признаки индивидуальной красоты, смыть «бесову печать» привлекательности довольно быстро достигло своей цели: сначала «красивые куклы», а скоро совершенно испорченная кожа лица на постаревших ликах. «Их портит также и то, что жизнь в праздности (!) быстро толстит их, а одежды настолько скрывают стан», что, между прочим, полностью устраняют всякие мысли о поле предстоящего существа. «Маленькие ножки и стройный стан почитаются безобразием, худощавые женщины почитаются нездоровыми». Впрочем, митрополит Даниил также обличал своих современниц за «сапожную красоту» – накрашенность кожи лица. Естественность красоты и искусственность «лепоты» вступали в противоречие вовсе не как противоположность «бытовое» – «церковное», а в силу каких-то социальных ограничений.

В границах своей семьи женщина – хозяйка дома – равноправна с мужем; их обязанности распределены между ними, и нигде не пересекаются. Только совместно муж и жена составляют «дом». Без жены мужчина не является социально равноправным членом общества, остается при другом (отцовском) доме. Средневековая формула «слово и дело» вполне относится и к семейным функциям: последнее слово всегда остается за государем, но дело в доме правит государыня («делодержец дому»), и потому очень многим женщинам были присущи «крепкое мужество и непреложный разум – качества безусловно мужские» (Забелин 1869, с. 123).

Идеальные качества, которых требовал «Домострой» от женщины, отличались от мужских качеств (строг, справедлив и честен): женщине пристали чистота и послушание. Специализация нравственного чувства понятна, в полной мере действует правило, сформулированное еще Владимиром Мономахом, начитавшимся трудов отцов церкви: «Лю-

бите жену свою, но не дайте ей над собою власти». Женщине просто зазорно становиться рядом с мужем «перед всем народом», выделяясь на фоне супруга каким-то особым качеством: нельзя разрушить образ «дома». В соответствии с распределением обязанностей это равнозначно дискредитации власти вообще. Конечно, многие цитаты из церковной литературы создали «Домострою» репутацию проводника идей женоненавистничества, но реальное отношение Средневековья к женщине этот памятник все же передает: «Как видите, древнерусская мысль не боялась и не скучала думать о женщине и даже расположена была идеализировать образ доброй жены. Кто знает, может быть, древнерусская женщина была так устроена психологически, что, когда ей называли идеал и говорили, что это ее портрет, в ней рождалось желание стать его оригиналом и отыскивалось уменье быть его хорошею копией» (Ключевский 1913, с. 223).

Хозяйственная, экономическая, эмоциональная, даже эстетическая стороны жизни русской женщины определялись естественным и неотменным природным ее преимуществом: рождением и воспитанием детей – «своего рода школой человечности». Даже жизнь холопки ценилась выше жизни сильного и крепкого холопа: холопка рождает новое поколение работников. «Домострой» сурово предостерегает: беременной женщины не касаться ни рукой, ни плетью, ей предоставлены самые широкие послабления, вплоть до отмены назначенной казни – даже за убийство мужа. Святость материнского слова и мудрость ее воспитания – неприкосновенны и обязательны к исполнению. Слово как заветная сказка или печальная колыбельная – тоже сфера деятельности женщины. Воспитание работой и личным примером становится образцом жизнедеятельности вообще, а на женской половине дома в особенности: женщины и позавтракать иногда забывали в заботах – с рассвета и до заката. Но все-таки это свобода, хотя и не воля. В известном смысле женщина была даже свободнее мужчины, который повязан многими социально-общественными связями, отношениями и иерархией «мест»; женщина подчинена только своему мужу.

«На Руси бытовали византийские нормы, утверждавшие снисходительное отношение к поведению женщины», – говорит историк (Пушкарева 1989, с. 81); например, жены и дочери правителей всегда участвовали во власти, иногда руководили своими мужьями и сыновьями. Именно в однонаправленной зависимости от мужа и заключается «рабство» средневековой женщины; с порицанием такого «рабства» связаны все грустные песни и вопли, если семейная жизнь не сложилась. «Три бабьи поры» неравноценны: жизнь «под матушкой» (вхождение в

женскую долю) – в семье мужа как «мужатая жена» и мать – и власть над «домом» («матерая вдова»). Но все способности, которыми наделила женщину природа, могли выявиться и развиться в последовательности, описанной как раз в «Домострое»: в эстетической – этической – экономической сферах деятельности, совершаемой в границах дома и рода. Другого просто не было в те времена.

Идеал и действительность, идеальное и реальное разводились со-знанием под давлением церкви. Церковники осуждали не только поступок, но уже и сам помысел о нем. Эта черта присуща всякой идеологии, однако неоплатонический «реализм», укоренявшийся у нас с XV в., четко обозначил различие между идеей «доброй жены» и реальностью «злой жены» (в этом контексте «жена» – обозначение в одном лице женщины, супруги и члена общества). «Добрая жена» – работящая хозяйка, житейски умудренная практическим опытом, богобоязненная, покорная, верная, красивая «светом ума и тихости», стыдливая, застенчивая – идеал вне возраста и даже вне эмоций. Ей противопоставлена «злая жена», описанная с помощью деталей реального женского нрава и поведения: праздная, безалаберная сплетница, «прелюбодейна и упьянчива, мажющися», непокорно своенравная, равнодушная к молитве и обуянная «страстями» – эмоциональными проявлениями души (Пушкарева 1997, с. 95). Злая жена существует в «тварном мире». С течением времени происходило размывание границ между этими типами, осуществлялась индивидуализация женских характеров, и это отражалось в средневековой литературе. Возникает личностная идентификация каждой женщины в меру ее талантов и страстей. И только одно качество «злой жены» теперь осуждается как смертный грех – вероломство, измена и обман. Тут мужская сторона непреклонна: пусть «мажутся», пусть «потворы чинят», пусть «верещат сороками» – но измены и обмана простить нельзя. Совсем иное – в церковной литературе. В апокрифе «Хождение Богородицы по мукам» описываются вопли женщины, попавшей в ад; ее повесили за зубы, из ее рта истекают змеи, поедая тело ее, и ангел говорит: «Та же, госпоже, еже хождаше по ближьним своим и по сусѣдомъ, искушающи, что глаголють и слагающи словеса неприязнена, съважающи на сваръ, да того ради аще мучится» – клеветы и сплетен тоже простить нельзя. Всякая ложь и любой обман прощения не заслуживают.

Но почему только женщинам приписывается сей порок?

ЛЮБИТЬ И НРАВИТЬСЯ

В сложившемся представлении о любви любовь есть действие. Здесь нет указания на состояние, а следовательно, нет и различий между «любить» и «нравиться», как, например, в английских глаголах *to love* и *to like*: первый передает чувство склонности (находить удовольствие), второй – предпочтительности в условиях сходства (*like* еще значит 'как, подобно'). Англичанин тоже может сказать: «Он ей нравится (*likes*), но она его не любит (*not love*)». «Склонность» или «предпочтение» совершенно иначе отражают личное чувство – это не действие (по преимуществу), а выбор поведения. Вдобавок (это свойство английского языка) два глагола разграничивают объекты внимания». *To love* относится к отвлеченному классу предметов и лиц, *to like* – к конкретному. Соотношение то же, что и в противопоставлении неопределенного и определенного артиклей: *a table* – общее понятие о классе предметов, *the table* – указание на конкретный предмет данного класса.

Не то в русском языке, отражающем другую ментальность.

В русском родовое (понятие о классе, о типе и т. п.) и конкретное (представление о «вещи») как бы совмещены в одном слове, и только контекст покажет, о чем речь: о любви-категории или о конкретном чувстве вот этого человека. Таково вообще свойство всякого символа, словесного в том числе. В русском представлении *любить* и *нравиться* – совершенно различные состояния души, они не сходятся в общем переживании, их нельзя даже сравнивать. Ведь «любить – кого, что», а «нравиться – кому»; некая безличность в выражении показывает всю неопределенность данного переживания, которое, не в пример любви, есть состояние души, а не проявление характера в действии.

Глагол *нравиться* появился у нас во второй половине XVIII в. и определенно обязан своему происхождению западноевропейским языкам. Это – калька, составленная с помощью церковнославянского корня *нрав-*, в русском произношении это *норов-*.

Как можно судить по древнерусским текстам, в том числе переводным, *норовъ* – это благожелательное отношение к другому, проявление доброты в порядочности поведения, данные как обычный образ действий; в осудительном смысле «норов» (упрямство) известен с XVII в., причем не в отношении к человеку (выражения типа «меринъ гнѣдъ съ норовомъ»). Все греческие слова, которые в переводных тек-

стах заменяются словом *норовъ*, в качестве общего для них имеют значение «образ действий, манера поведения»; следовательно, никакого представления о том, чтобы просто «нравиться», – нет, есть лишь указание на общепринятые правила поведения.

В русском обиходе *нравиться* выражает чувство слишком субъективное; то,что человек «норовит», т. е. хочет, а диалектное *нравничать* вообще значит ‘капризничать’; *нравный* – тот, кому всего хочется, слово *нравый* – ‘любимый’ обозначает объект отношения, а не личное к нему чувство (СРНГ, 21, с. 307). Субъективизм переживания основан на личном «нраве»; нравиться в ы з ы в а т ь у кого-либо чувство симпатии или любви, соответствовать чьим-то вкусам. Субъект-объектные отношения сформировались довольно поздно, возникла необходимость в разграничении «я – люблю» и «он – нравится» или «ему нравится». Склонность или предпочтение, а не действие – такого Древняя Русь не знала. Любовь активна – иначе зачем любовь?

В общем ряду подобных, косвенных отношений любовного чувства стоит и глагол *любовати*; в древнерусском языке он однозначен глаголу *ласкати*: «В той час пришел царь Поръ ко царице и л ю б у е т еѣ и изложит еѣ на царьскую постѣлю» (Пов. о Соломоне: СлРЯ, 8, с. 329). «Любоваться» (т. е. ласкать себя) в те времена не было принято, такой нарциссизм просто не поняли бы.

В славянских языках глагол обычно многозначнее соответствующего имени, поскольку может образовывать ряды слов с приставками, которые выявляют оттенки значений корня. Этим свойством глагола умело пользовались древнерусские книжники, чтобы смягчить значение слова *любити*, оторвать его от обозначения самой высокой степени привязанности – в соответствии с апостольским текстом. Только одна из приставочных форм – *улюбѣти* – обозначает состояние, которое можно обозначить как «понравиться». По исходному смыслу предлоги-приставки *въ* и *у* близки; *улюбѣти* то же, что и *вълюбити*. Глагольный суффикс также важен; в данном случае он показывает, что здесь речь идет о глаголе состояния. Не действие, а некоторое указание на длительность однородного состояния. Наоборот, тот же корень с каузативным (причинным) суффиксом *-и-* показывает, что речь идет об основаниях, по которым то или иное действие происходит.

Вот несколько примеров из Ипатьевской летописи под 1188–1195 гг.: «Занъ гдѣ улюбивъ жену или чью дочерь, поимашеть насильемь ...[насильно овладеет]» (230), «Рюрикъ же сего не улюбишеть лишитися отчины своея» [ему не понравилось] (231), «половци же улю-

бивше думу его» [тут, наоборот, понравилось] (232), «Ростиславъ Рюриковичь улюбивъ совѣтъ ихъ и послушавъ ихъ» (237). Во всех случаях говорится об одном: что-то (кто-то) понравилось – либо жена соседа, либо совет дружины, либо речь льстеца; что-то «нашло» на человека извне, со стороны, и привлекло его внимание, показалось красивым, умным или полезным. Значение приставки *у-* как бы скрывает, что любовь по-прежнему не что иное, как вожделение в личном переживании, ведь основное значение этой приставки – «от; долой; прочь»; не сам человек любит, по собственной воле и по своему выбору, просто откликается на чужое к нему отношение, на давление извне, на чужой порыв, чему соответствует народное представление о любви как взаимном отношении лиц. Исконный смысл приставочного глагола, как кажется, хорошо сохраняет древнерусский перевод «Книги Есфирь»: «Аще, царю, тобѣ улюбѣеть дати...» (IX, стих 13) – если тебе будет угодно; «и улюбѣ речь та цареви» (II, стих 4) – понравилась речь; «яко улюбѣеть очима ваю» (VIII, стих 8) – что понравится вашим очам (что вам будет угодно); «тако створи мужеви его же, царь улюби чьстити его» (VI, стих 11) – захотел почтить, тут уже никакого отношения к привязанности нет, чисто внешнее и притом временное состояние милости царя к подданному.

Тут же находим и другой глагол: «и о б л ю б и царь Есфирь паче всѣхъ женъ, и обнесена бысть милостью и любовью предъ нимь паче всѣхъ дѣвыхъ дѣвиць» (II, стих 17). В других текстах этот славянский глагол соответствует греческому со значением «проявить внимание, благорасположение» – выбрать и полюбить. Когда царь «облюбил» преступную Эсфирь, он ее «облюбовал», т. е. предпочел другим. Этот глагол встречается только в переводных текстах XII в. и можно полагать, что это не случайно: необходимо было как-то выразить тот оттенок смысла, который связан с выражением «нравиться».

Когда Тённе Фенне говорил о своей коммерческой «любви», он тоже не выражал идею привязанности или предпочтения. Смысл его высказывания сходен с тем, что мы встречаем, например, у Сильвестра в его «Домострое»: «Не полюбит кто моего товару, и аз назад возму, а деньги отдам» (Домострой, с. 104). Глагол с приставкой *по-* уже менее выразителен, слишком много со-значений можно найти и в данном тексте. Не понравится? не облюбует? не предпочтет? не оставит? Идея предпочтения всегда присутствует, и на это указывают примеры, приведенные в историческом словаре (СлРЯ, 16, с. 287, 288). Все они относятся именно к XVI в., как и «Домострой», причем как-то связаны с польскими текстами или с рукописями западнорусского происхожде-

ния; Сильвестр и сам выходец из Новгорода, а связь новгородского «Домостроя» с польскими произведениями того же жанра общеизвестна. Польский глагол *polubić* и значит 'почувствовать симпатию', предпочтя всем прочим.

«Не мы бо тебе избрахом, ты насъ и з б р а л ъ еси... п о л ю б и л ъ и к нам прити в о с х о т ѣ л ъ еси» – в Четьих-Минеях; все три глагола в риторическом усилении обозначают одно и то же действие, причем «полюбил» – это выражение предпочтения на фоне предшествующего выбора и последующего желания. Это выражение согласия, представленного как момент вхождения в определенное состояние: «А что строка вставлена в ту грамоту о римском законѣ... государь вашь п о л ю б и т ту строку [он с нею согласится]» – в «Польских делах» 1494 г. Все, что *полюбится*, – то *понравится*, поскольку осуществляется мирно, *полюбовно*, с чувством взаимного согласия.

Женщине принадлежит великая роль превращения мужчины в *чоловiка*. На этом настаивают историки Европы.

Самые разные способы, использованные древнерусскими авторами для передачи оттенков «любви» – от образования новых слов до образования синонимических рядов, – показывают, что средневековая мысль неустанно искала возможности выразить изменявшееся представление об этом чувстве. Синкретически общее *любы*, под давлением христианских текстов создав удвоение *любы – любовь*, не исчерпало всех возможностей передачи отношений, реально существовавших в жизни.

Идеальное представление о любви проникает на Русь с неоплатоническими идеями исихазма в начале XV в.; это представление описано А. Ф. Лосевым. Эрос – это космическая потенция, понятая как физическое ее осуществление: «Мужское, женское, любовь и порождение (как смысл и образ-красота, как новое бытие-дитя) – вся эта диалектика пола совершается на всех ступенях бытия. Так любят телесное, так одна душа любит другую, так душа совокупляется с умом и ум – с Единым, превысшим ума. Любовь, следовательно, есть не чувство, но *процесс онтологический*, а именно она, в точном диалектическом смысле, есть становление (то есть взаимопронизанность бытия и инобытия). И красота есть не чувство, но *образ любви*, то есть муже-женское становление, перешедшее в ставшее – однако смысловым образом ставшее. Отсюда выясняется ближайшая диалектическая связь красоты и любви, при которой прекрасным может быть только то, что любимо, а любимым может быть только то, что прекрасно»

(Лосев 1980, с. 448). Эстетическая сторона любви как бы снимает этическую ее сторону, подчиняя самой любви как закону, регулирующему развитие чувства.

Известно, что до средних веков европейской истории «не могло быть и речи об индивидуальной половой любви» – эти слова Фридриха Энгельса часто приводили, не уточняя, что речь здесь идет о «любви», а не о «сексе».

Немецкие философы основательно поработали над этой темой. Например, Макс Вебер полагал, что «надындивидуальным по своим ценностям содержанием культуры» в средневековой Европе стало усиление эротики как сознательного наслаждения, что и позволило «проникнуть в самое иррациональное и вместе с тем («в самом высоком смысле») самое реальное жизненное ядро по отношению к механизмам рационализации» (Вебер 1990, с. 328). Борьба за женщину первоначально как за военную добычу («женщина как жизненная судьба») постоянно сопровождала жизнь мужчины, постепенно изменяя свои формы, но подобного женской способности к переживанию любви мужчина не имел – и становление культуры любви в Европе Макс Вебер целиком приписывает заслугам женщины. Христианство привнесло в переживание любви чувство ответственности за предмет любви (рыцарская любовь) или обязанности перед нею (буржуазная любовь). Это была любовь к замужней женщине, служение прекрасной Даме – даме, а не девице. Следующий этап «облагорожения» чувства – не подвиг по имя дамы, а беседа с самою дамой; не дело, а слово. «Но в столь же идеальном виде средневековая западноевропейская "любовь" метафизична», и долго воспринимается как столь же «онтологическая ценность», не зависящая от проявлений плотской любви; и только XVI век преодолел последний рубеж, отчуждавший женщину от ее обожателя.

Таким образом, любовь как служение развивалась двояким потоком стремлений: служение прекрасной Даме и служение Богу. То и другое несовместимо в границах семьи – выходит за ее пределы и развивает идею «свободной любви». На Руси, как свидетельствуют историки, любовь невозможно считать делом «платоническим», но это не половая любовь, не «секс»; это – любовь семейная. Семейная в полном соответствии с «русским реализмом»: не идея и не «вещно-телесная» сторона дела с явным предпочтением той или другой – но совокупность идеального и реального в границах семейного Дома. Свобода женщины в семье повышала ее статус, вызывая совершенно иное к ней отношение. Легко установить причину такого отличия от западноевропейской модели раз-

вития: на Руси это – возвращение к древнерусской идее «матери-родины», своего рода матриархальным основаниям быта, которые противопоставлены высоким ощущениям божественного бытия. Иностранные наблюдатели с изумлением описывают обряд брачного торжества, который переполнен такими подробностями языческого быта, которые в глазах «утонченного» европейца могли показаться безнравственными и бесстыдными.

НЕНАВИСТЬ И МИЛОСЕРДИЕ

Проникнувши глубже в ход всего текущего пред глазами, вижу, что всё, и самая ненависть, есть благо.

Николай Гоголь

Природный человек не может не любить – это один из его инстинктов. Но и Бог по существу своему – любовь и благо, – говорил Шеллинг, и с ним согласен каждый, кто хоть раз открывал «Апостол». Вот две крайности – реальная и идеальная, – в разведении которых заключена энергия любви.

Но тот же философ заметил: «Каждая сущность может открыться только в своей противоположности: любовь только в ненависти, единство – в борьбе. Если бы не было разъединения начал, единство не могло бы обнаружить свое всемогущество; не будь разлада, не могла бы стать действительной любовь»; по этой причине в человеке должно существовать «основание влечения ко злу, искушения, хотя бы для того, чтобы сделать в нем живыми, т. е. довести до его сознания, оба начала» (Шеллинг, II, с. 121).

Однако противоположности не абсолютны, они определяются не только обстоятельствами, а еще и самим сравнением. Противоположности всегда являются противоположностями чего-то общего целого, хотя признаки отрицательного полюса могут проявляться в самых разных вариантах (по этому признаку они и опознаются как отрицательные). Тестирование современных студентов показало различие между девушками и юношами. Первые в качестве противоположности любви указывают ревность, вторые – ненависть.

Но ревность, как и всякое *рвение*, есть высшая степень в проявлении любви – где же здесь противопоставление? Противопоставлены не сущности, а оттенки явленного. Женщина открыта навстречу любви, а по мнению многих, она сама есть Любовь (цель любовного чувства).

Идеальность любви для нее столь же ценна, что и реальность её. А ревность в собственническом напоре уничтожает идеальные очертания этого чувства, гасит «огонь любви».

В древнерусских текстах (СлРЯ, 22, с. 127–130) слово *ревность* и его производные показаны в оттенках смысла, и можно восстановить последовательность развития самого переживания.

Сначала это «рвение, горячее стремление» что-то исполнить: «имѣти рьвьность» – рвение к деятельности; полное совпадение с исходным смыслом корня *реть-*. Затем это – проявление «соперничества», иногда в ярости и в гневе («ревностью уподобится ему») – вообще кому-то «поревновать», например, житию святого или подвигу героя. Отсюда развивается значение ‘зависть’ и ‘подозрительность’ (недоверие). Наконец, выделяется собственное значение ‘ревность’. Два последние значения слова уже весьма распространены. «Яко зѣло намъ пакости дѣеть, ненавидяи добра ревнивый врагъ дияволъ» (Чуд. Никол., с. 38). В печальной истории об Иосифе и «Мариамии» царь Ирод «бѣсовашеся от ревности», небеспричинно полагая, что «блуд дѣюща» – «и абие (тотчас) повелѣ убити и оба. И бысть тако» (Флавий, с. 210).

По-видимому, развитие значений в славянском слове определялось не только усложнением этических норм, требовавших определенности терминологии, но и воздействием смысла греческих слов, представленных в переводимых произведениях. Греч. слово ζῆλος известно в значениях ‘рвение, усердие’ – ‘соперничество’ и ‘зависть’ – ‘любовная ревность’. В средневековых переводах, определяемых значениями этого слова, трудно установить в каждый данный момент, о каком из возможных значений идет речь. Например, «Жидовьско рьвнование» в Геннадиевской Библии 1499 г. – что это такое?

Форма слов своим структурным изменением выразительно показывает смещение смысла корня от «жизнедеятельного рвения» в этическую сторону неприглядной «ревности» или даже «зависти».

«Внидеть въ люди невѣрье, ненависть, зависть, вражда, р ѣ т и, татьбы...» (Пандекты, с. 339) – в болгарской версии «р в е н ь я, свары, клеветы, татьбы» (с. 2286). Раздоры и распри как проявление излишнего рвения. «Благу р е т ь съставите егупьтскыимъ чрьнцемъ» (монахам; Жит. Антония, с. 1) – в русских списках стоит слово *ревность* при греч. ἅμιλλα ‘соревнование, борьба; стремление’. «Ревность» представлена как подражание, желание сравниться с образцом, в данном случае с египетскими пустынниками.

В апостольском тексте, в котором этическая терминология как раз и прорабатывалась (например, на слове *съвѣсть*), постоянное пе-

реосмысление слова, при его соотнесении с близкозначными, заметно прежде всего. «Вѣмь бо успѣхъ вашь, имьже хвалюся македономъ (македонянам), яко Ахаия [уже] приготовася отлони (с прошлого года), и ваше р ь в е н и е раздьра множайшая» (Ап., III, с. 94, 95) – в древнерусской редакции XIII в. слово *рьвение* заменено словом *ревность*, хотя речь идет о необычном рвении (чуть ли не о зависти); в современном переводе «ревность ваша поощрила многих» (2 Коринф., с. 9, 2). Еще выразительнее замена слова *зависть* на *ревность* в переводах «Пандектов Никона»: «да аще зависти плотны (плотской) творит...» (361) – в болгарском варианте «аще ревность плотяны» (2556).

Изменение словесного знака путем его распространения или замены как бы выводит на первый план, в качестве основного, действующего именно сейчас, новое значение корня:

реть –> рьвение –> ревность –> зависть –

от рвения в деле к соперничеству в исполнении, от соперничества к ревности, а оттуда уже и к зависти.

Одновременно любви противоположны также и зависть, и равнодушие (леность чувств), и соблазн всякого уклонения в сторону. Тут-то мы и находим основания для различения «любви» средневековой и любви современной.

«Люди XII–XIII века не злопамятны: они и осуждают и любят одного и того же человека. Они – неисправимые риторы – привыкли резко выражать свои мысли, думать и чувствовать антитезами. Быстро они сменяют одно настроение другим, не очень заботясь об их согласовании. И в связи с этим следует различать у них оценку человека в момент раздражения или морального одушевления от обыкновенной, повседневной оценки его в другие минуты, повседневной оценки скорее чувством, чем рассуждением» (Карсавин 1915, с. 271, 272). Зло столь же реально, как и Добро, и относиться к нему следует с должным уважением. Любовь и ненависть – противоположности абсолютные, они не виды чего-то общего, они не имеют общего рода. Это четкая эквиполентная оппозиция, которая исключает степени перехода от одной сущности к другой, но допускает совместное их проявление в одном конкретном случае.

Иначе говоря, «отсутствие любви» (в современном понимании) было причиной отсутствия ее противоположностей. Ненависть, ревность, равнодушие и все прочее – это столь же ценные переживания, что и сама любовь. «Ревновать» – значит соревноваться (исконный смысл корня – «борьба»), в том числе и в любви.

Как все прекрасное, любовь воспринимается и осознается зрением, а частично и слухом. Любовь – красота, а красивое нужно видеть. Все, что противоположно любви, показано как отрицание красоты в явленном ее виде, безразлично как – в активном проявлении или в пассивном.

Ненависть – «глаза бы мои не видели», *зависть* – «видит око, да зуб неймет»... Все это – разные формы в проявлении соперничества, включение «третьего лишнего» в развитие любовного чувства. «Ненависть» происходит от «зависти»; в исходном смысле слов всякая ненависть есть отвращение *от чего-то*; это чувство особенно часто упоминается в поучениях отцов церкви (в «Измарагдах» с XV в.). В свою очередь, «зависть» связана со скупостью и направлена *на что-то*. Ненависть объективна: «И о том бысть межю ими ненависть, Ярополку на Ольга» (Лавр. лет., 74). Зависть есть чувство, которое ограничивает пространство возможных действий (на это указывает смысл приставки) и потому осуждается как душевная несвобода; «зависть» субъективна. Но *ненавистный* и *завистный* равны в том, что оба предстают без разграничения лица, испытывающего эти чувства и лица, на которое они обращены. Субъект-объектных разграничений нет: страдают оба.

Пассивные противоположности «любви»: равнодушие, соблазн и леность – вовсе не противоположности, потому что они не включаются в действие, они «пустые» с точки зрения самого любовного чувства. Кого не любят или обходят ненавистью, к тому равнодушны и безразличны. Ничего, кроме д о с а д ы, это не доставляет.

Константин Леонтьев, эстет и философ, говорил о любви-милосердии – этическом проявлении чувства и о любви-восхищении – эстетическом его проявлении. «Восхищение» в «эстетическом смысле» Средневековью неизвестно, но общий смысл изречения Леонтьева понятен: речь идет либо о возвышении (отдать д а н ь эстетическим чувствам), либо о том, чтобы отдать д а р нуждающимся в нем внизу. Жизнь вообще полна крайностей, и особенно это верно по отношению к Средневековью: или жестокость – или милосердие (Хёйзинга 1988, с. 28).

Любовь-милосердие – связь «мужества» и «жалости», совершенно русская черта характера. Понятие родовое – символ – возникает в эпоху Средневековья, включая в свой объем много различных переживаний и чувств. Но желание добра в любви присутствует всегда.

Средневековые авторы писали о «милосердьи божии» как о сочетании двух разнонаправленных энергий: это *милоть* и *милость*. Епифаний Премудрый понимает *милоть* как самоудовлетворение в делании добра; *милость* – как получение своей части добра (Жит. Стеф.,

с. 228). Двуобращенность этого любовного переживания в человеческом сердце Епифаний понимал как совмещение «тишины умиления» и «страхом Божиим умилився» (Жит. Стеф., с. 242, 58). Во всех случаях присутствует указание на коренное свойство душевного переживания – оно *мило*. «Тишина умиления» – плеоназм, потому что *мил-* есть *мир* (тишина умиротворения). «Страх Божий» – оксюморон, тоже со взаимообратимым смыслом; это и страх перед Богом, и устрашение Божьим судом.

Всюду, где присутствует идея внеличностного центра, который регулирует этические нормы, т. е. идея Бога, все оказывается двуобращенным, удвоенным, разведенным по полюсам Добра и Зла. Средневековый «реализм» предполагает удвоение сущностей, в символической градации показывая степени явленности идеального в человеческом мире. Полученную от *милоти милость* человек обязан разделить с другими в виде *милостыни*. Постоянные призывы раздавать милостыню, идущие с момента принятия христианства и философски узаконенные Владимиром Соловьевым, есть конечная точка всеобщего движения *благодати*, которая своим «касанием» в *благодѣти* порождает *Благо*, являя соответствующие степени милосердия.

Поэтому неверно «милосердие» понимать как милостыню. В градации *милоть – милость – милостыня* совместно представлены все степени «милосердия» – награды от благодати, но еще в этой жизни, в миру. С этой точки зрения милосердие выше справедливости, как вообще духовное выше физического, потому что любовь как естественное чувство не может быть о б я з а н н о с т ь ю. Милосердие «есть распространение благодати» (Соловьев 1900, III, с. 310), явленность Любви одновременно во всех ее проявлениях. Так по непреложному закону сущностей русский «реалист» разграничивает идеальную и телесную стороны «милого». Он говорит о высшей милости как награде и о милостыне как подаянии. Точкой, в которой дань и дар сходятся, является «слово», и это слово – *милосердие*. Если русского человека «спросить, который из атрибутов Божиих, обычно исчисляемых, ему представляется особенно понятным и необходимым, он, наверное, не назвал бы ни разума, ни благости, ни святости и особенно могущества; он, наверное, назвал бы вечность и, может быть, назвал бы еще милосердие» (Розанов 1990, с. 219).

Понятие о милосердии развивалось довольно поздно. Греческая «филантропия» допускала возможность «любить человека» только своего круга, для греков не каждый и был «человеком». Латинская «гуманность» представляла собою чисто внешнюю сторону взаимных обще-

ний, не затрагивая сердечной склонности. Расширение круга «человеков», достойных личной «любви», и устранение языческого чувства, среднего между страхом и презрением к «чужому», такой любовью не охваченному, привело христианство к идее милосердия, которое, впрочем, не для всех оставалось одним и тем же христианским милосердием. Милосердие постепенно вызревало в формах дружбы, затем гостеприимства и только в конце концов выросло в «благотворительность» (Вундт 1887, с. 247). Таково сегодня буржуазно прагматическое понимание милосердия.

В древнерусской культуре милосердие – понятие духовное, родового смысла.

Слово *милосердие* – искусственное книжное образование, и притом очень давнее. Еще не перевели на славянский язык Писание, а слово было известно славянам. Это точное переложение на славянский (калька) либо непосредственно латинского слова *misericordia*, либо составленного по его образцу древнегерманского (готского). «Кроткое, любящее сердце». В Словаре В. И. Даля *милосердие, сердоболя* – любовь на деле, готовность делать добро всякому. Милосердие выше не только справедливости, но и выше любви, ибо это не просто чувство, но еще и проявление воли на активное чувство.

Древность слова подчеркивается отсутствием уменьшительного суффикса в слове *сьрдьце*. Смысл слова – сожаление, сострадание, жалости достойное состояние: а точно – *ми-ло-серд-ие*. Заметим особенность древнего этического сознания: если уж нельзя составить двухсложную формулу (*стыдъ и срамъ*), то хотя бы удвоением корней новое понятие передать нужно. В старославянских текстах милосердие подается как внутренняя сердечная жалость, почему в древнейших переводах Писания это сложное слово стало передавать многие греческие слова со значениями «сердечное сострадание», «долготерпение», «сострадательность», «благость» – высшие милости. Долгое время книжное слово представало в различных вариантах: *милосердие, милосердство, милосердствие* при образованных от них прилагательных *милосердый* или *милосердный*. Изменение формы прилагательного неслучайно. Оно отражает изменения в понимании признака. *Милосердый* – субъект милосердия, та самая сердечная душа, которая, получив по известной *милоти милость*, передает ее открытым сердцем. *Милосердным* может быть и факт, и действие, и событие, – все, что сам «милосердый» позволит явить в миру. Долгое отсутствие этого слова в русском языке – факт знаменательный. *Милосердый* сгорает в сердце.

С помощью этих искусственных образований переводились греческие слова со значениями 'симпатия', 'жалость, сожаление', 'сочувствие, сострадание'. Милосердия просят одни – но подают его другие; это положительно окрашенное нравственное отношение людей друг к другу. В СлРЯ (4, с. 532) представлены формы такого отношения:

милосердие Ярополка – хочет мира, а не войны;
«милосердие свое на г н ѣ в ъ преложи»;
«аще не възлюбите и с т и н ы и милосердия – погыбнете!»

В учебной литературе противопоставляются «милосердие» отца и «молитва» матери – это тоже разведение материальной и духовной формы «милостыни». Оно показывает, что древнерусское понимание милосердия сужается до жалости к убогим, обиженным, оставленным. Никакого оттенка «благотворительности» нет, это целиком духовное, сердечное расположение к людям, лишенным иных проявлений любви.

Милосердие к павшим, даже к преступнику – это то, что русские женщины называли *жалость* и *жалеть*, а мужчины – *милость*. Простить сердцем, проявив сердечность. На такое чувство способен только сильный духом широкого сердца человек. Нечто более высокое, чем филантроп или гуманист, не говоря уж о «демократе».

О культе милосердия на Руси хорошо сказал В. О. Ключевский: «Оно больше нужно было самому нищелюбцу, чем нищему. Целительная сила милосердия в жестокий век – одно из главных средств нравственного воспитания народа – без этого русский человек чувствовал себя обделенным. А завет их жизни таков: жить – значит любить ближнего, т. е. помогать ему жить; больше ничего не значит жить и больше не для чего – жить!».

Все бо добро, но въ свое время.
Епифаний Премудрый

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Степени блага

Не исключено, что у всех народов понятие о «добре» развивается на основе какого-то одного, определенного признака «блага», поскольку Благо в идеальном смысле есть проблема коренных ценностей данной культуры. Слово *благо*, как мы увидели уже, обладает особой значимостью в системе культурных знаков, т. е. символов. Достаточно напомнить, что слово *благо* (в русском произношении *бо-лого*) соотносится с арийским представлением о высшей ценности мира, а простейшее суждение «Бог есть Благо» представляет собой плеоназм, «масло масляное», потому что оба слова – одного корня в прошлом. У индусов добро – истинное (а зло – ложное), у древних греков добро – красота и храбрость, у латинян – превосходство рождения («добротность» исходного материала), у германцев добро по смыслу их словесного корня – это то, что полезно и подходит для дела. таким образом, отвлеченное понятие (в той мере, как оно выражено в слове) строится на основе национальных пристрастий к определенным признакам содержания, выделяющих в сознании (как общие для всех говорящих на этом языке) самое главное, достойное быть отмеченным. Но по мере образования общего понятия все языки как бы сближались в одинаковом восприятии и осознании *добра*; от чувственного через социально оправданное идея блага развивалась к духовно-нравственному. Историки обращают внимание на то что во всех языках степени добра выражались с помощью различных словесных корней: *хорошо – лучше, gut – besser, bonus – melior*, ἀγαθός – βέλτιων, а у злого может быть один и тот же корень, что подчеркивает вторичность самой оценки (ср. злой – злее, худой – хуже, плохой – плоше). «Народное сознание склонно именно добру придавать безусловную оценку» (Эйкен 1900, с. 32).

Добро не столь отвлеченно, как благо; оно и относительно, и предметно, потому и обладает степенями проявления. Благо самодостаточно и сосредоточено в себе самом как внутреннее, сущность, во внешнем – в добре. Благо – цель, добро – средство, или как понимал это Вла-

димир Соловьев, объясняя русское представление о Добре, Добро есть должное, как идеальная норма воли, а благо – предмет действительного желания, благополучие же определяется через понятие удовольствия, а благодать – осуществление добра в наиболее полной степени. Добро есть польза, понятая как счастье, или красота, понятая как жизнь, или же истина, понятая как Бог *(Аз есмь истина, путь и животъ)*. Аристотель говорил о благе как совокупности всего – истины, красоты и пользы. Но также и в Новом Завете христианство еще не различало добро и благо – удвоение сущностей происходит в Средние века.

По текстам средневековой Руси мы определили три этапа в развертывании идеи «блага», как она представлена в значениях слова *добро* и его производных. Это последовательность перехода от пользы через добротность красоты и идеальности истинного соответствия благу. Все категории «блага» представлены тут идеально как сущности в соответствующем им материальном проявлении.

Истина блага – она же *правда добра*. С одной стороны модальности сознания, рациональная сторона «блага», *истовый* и *истинный*; с другой стороны – этические нормы *правды*, *правильности* и *праведности*.

Красота блага – она же *лѣпота добра*. Нелепость также стремится к абсолютному, но явлена в мысли, а не в чувстве.

Польга блага – она же *успѣх добра*. Слова *лѣпота* и *успѣх* в исконных своих значениях из современного языка исчезли, поскольку ни одно из них не выражало ни сущностного качества добротности, ни внешнего признака красоты, ни функционального проявления пользы.

Все три категории раздвоились, представая как идеальное в разуме (*истина – красота – польза* – это сущности) и реальное в чувстве, в нравственном переживании (*правда – лѣпота – успѣх* – это явления). Идеальное можно уважать и, взвесив всё, оценить – это степени отношения, которое определяется словом «дорогой!». Реальное можно любить и ненавидеть (это одно и то же чувство) и потому ценить или не ценить – эта степень отношения покрывается словом «милый!»

Абсолютная сторона идеального, красота –истина –польза – рациональностью своих проявлений обязана наложению христианско-греческой ментальности на древнерусскую духовность; отсюда ее внутренняя независимость от реальности, отсутствие вариантов в обозначениях и самобытность в развитии.

Сложившись в ментальности и определив свои символы в культурных знаках, интеллектуальное и чувственное теперь развивается параллельно, взаимно проверяя смыслы древних слов.

СОКРАЩЕНИЯ

ИОРЯС – Известия Отделения русского языка и словесности. СПб.

ЛОИИ – Санкт-Петербургское отделение Института истории РАН.

Памятники – Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н. С. Тихонравовым. Т. I. СПб., 1863; т. 2. М., 1966.

ПДрП – Памятники древней письменности. СПб.

ПДПИ – Памятники древней письменности и искусства. СПб. (по томам).

ПЛДР – Памятники литературы Древней Руси. М., 1979 и сл. (по томам).

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей. СПб., Пг., Л., М., (по томам).

ПСтРЛ – Памятники старинной русской литературы. Вып. 1–3. СПб., 1862.

РГАДА – Российский государственный архив древних актов, М.

РГБ – Российская государственная библиотека, М.

РИБ – Русская историческая библиотека. СПб., 1872 и сл. (по томам).

РНБ – Российская национальная библиотека, СПб.

Сб. ОРЯС – Сборник Отделения русского языка и словесности.

Сб. ТрОДР – Труды Отдела древнерусской литературы «Пушкинского дома». СПб.

Чт. ОИДР – Чтения в Обществе истории и древностей российских. М.

СЛОВАРИ

Даль – Д а л ь В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. СПб., М., 1880–1882.

Лексика – Л е к с и к а и фразеология «Моления Даниила Заточника». Л., 1981.

Материалы – С р е з н е в с к и й И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. 1–3. СПб., 1893–1903.

Словарь синонимов – С л о в а р ь синонимов русского языка / Под ред. А. П. Евгеньевой. Т. 2. Л., 1971.

СлРЯ – С л о в а р ь русского языка XI–XVII вв. / Под ред. Ф. П. Филина и Г. А. Богатовой. М., 1975 и сл.

СРНГ – С л о в а р ь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Сороколетова. Л., 1965 и сл.

ЭССЯ – Э т и м о л о г и ч е с к и й словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974 и сл.

ИСТОЧНИКИ

Аввакум – Ж и т и е протопопа Аввакума (автограф) / Пустозерский сборник. Л., 1975, с. 9–80.

Авр. – О т к р о в е н и е Авраама (апокриф) // Памятники, т. 1, с. 32–53.

Александр(ия) – И с т р и н В. М. Александрия русских хронографов. М., 1883, с. 5–128.

Андр. Богол. – П о в е с т ь об убиении Андрея Боголюбского, 1175 г. // ПСРЛ. Т. I. Л., 1926, с. 367–371.

Ап. III – В о с к р е с е н с к и й Г. Древнеславянский Апостол, III. Сергиев Посад, 1908.

Аф. Никит. – Х о ж д е н и е за три моря Афанасия Никитина – ПЛДР: втор. пол. XV в. М., 1982, с. 444–476.

Батый – Р о з а н о в С. П. Повесть об убиении Батыя // Изв. ОРЯС, XXI, 1916, кн. 1, с. 110–114.

Василий – Г л а в ы наказательны царьстии Василия, царя гречьскаго // Мудрое слово Древней Руси. М., 1989, с. 77–87.

Генн. библ. – Г е н н а д и е в с к а я библия 1499 г. М.; Л., 1988.

Григорий – Г р и г о р и я, епископа Белгородского, слово похвальное (до 1271 г.) // Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности – Изв.ОРЯС, VIII, 1903, кн. 2, с. 70–75.

Девг. деян. – С п е р а н с к и й М. Н. Девгениево деяние. Пг., 1922.

Диоптра – П р о х о р о в Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987, с. 201–285.

Домострой – Д о м о с т р о й // ПЛДР: сер. XVI в. М., 1985, с. 70–173.

Есфирь – М е щ е р с к и й Н. А. Книга Есфирь в древнерусском переводе // Материалы и сообщения по славяноведению, XIII. Сегед, 1978, с. 7–24.

Ефр. кормч. – Б е н е ш е в и ч Е. Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. I. СПб., 1906.

Жит. Авр. Смол. – Ж и т и е Авраамия Смоленского [ум. 1219 г.] // Розанов С. П. Житие и терпение... отца нашего Аврамья. Пг., 1913, с. 1–24.

Жит. Ал.Невск. – М а н с и к к а В. Житие Александра Невского. СПб., 1913, с. 1–10.

Жит. Андр. – Ж и т и е Андрея Юродивого // Срезневский И. И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1879, с. 149–184.

Жит. Б. и Г. – А б р а м о в и ч Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. XI в. Пг., 1916, с. 1–66 («Чтение» и «Сказание»).

Жит. Варяг – Ж и т и е мученика Варяга и сына его Иоанна // Рукопись Пролога XV в. РГБ. Рум. собр., 321. Л. с. 355–355об.

Жит. Вас. Нов. – В и л и н с к и й С. Г. Житие Василия Нового в русской литературе. Ч. 1–2. Одесса, 1913 (тексты русск. ред. – ч. 2).

Жит. Влад. – Ж и т и е князя Владимира // Рукопись Пролога 1383 г. РГАДА. Типограф. 367.

Жит. Леонт. Рост. – Т и т о в А. А. Житие Леонтия, епископа Ростовского. СПб., 1893, с. 1–35.

Жит. Нифонта – Ж и т и е Нифонта // Р у к о п и с ь РГБ, ф. 304, I, № 35.

Жит. Ольги – Ж и т и е княгини Ольги // Рукопись: Пролог XVI в. РГБ, ф. 256, № 397, л. 380об–382об.

Жит. Сергия – Ж и т и е Сергия Радонежского, написанное Епифанием Премудрым // ПЛДР: XIV – сер. XV в. М., 1981, с. 256–428.

Жит. Стеф. – Ж и т и е Стефана Пермского, написанное Епифанием Премудрым. СПб., 1897.

Жит. Стефана – П р о х о р о в Г. М. Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995, с. 50–262 (четные страницы).

Жит. Стеф. Сурож. – Ж и т и е Стефана Сурожского // Труды В. Г. Васильевского, т. 3. Пг., 1915, с. 77–98.

Задонщина – З а д о н щ и н а // ПЛДР: XIV – сер. XV в. М., 1981, с. 96–110.

Заповедь – Б е н е ш е в и ч Е. Н. Заповеди святых отец домонгольского периода // Изв. ОРЯС. Т. 22, кн. 1, с. 10–15.

Златоструй – М а л и н и н В. Исследование Златоструя по рукописи XII в. Киев, 1878.

Иг. Даниил – В е н е в и т и н о в М. А. Житье и хождение Даниила Руськыя земли игумена в 1106–1107 гг. // Православный палестинский сборник, вып. 3 и 9. СПб., 1885.

Изб-73 – И з б о р н и к ъ великого князя Святослава Ярославича 1073 г. с греческими и латинскими текстами. М., 1883.

Изб-76 – И з б о р н и к 1076 года. М., 1965.

Измарагд – И з м а р а г д 1509 г. // Рукопись РНБ F. I. 225.

Иларион – Р о з о в Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI в. // Slavia, t. 32. Praga 1963, seš. 2. S. 152–175.

Ипат. лет. – И п а т ь е в с к и й список летописи // ПСРЛ. Т. 2. Пг., 1923.

Кирик – В о п р о ш а н и е Кириково // Павлов А. Памятники канонического права / РИБ, т. 6. 1880, с. 21–62.

Кирилл – О п р е д е л е н и я владимирского собора в грамоте митрополита Кирилла II [1274 г.] // РИБ, т. 6. 1880, с. 83–102.

Кирил – Е р е м и н И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусск. лит-ры, т. XII, 1956, с. 340–361; т. III, 1957, с. 409–426; т. XV, 1958, с. 331–348.

КТур – С о ч и н е н и я Кирилла Туровского, русского писателя XII в. // Сухомлинов М. И. Рукописи графа А. С. Уварова, т. 2. СПб., 1858, с. 1–136.

Клим – Н и к о л ь с к и й Н. К. О литературных трудах Климента Смолятича, писателя XII в. СПб., 1892, с. 103–136.

Кн. закон. – П а в л о в А. С. Книги законные. СПб.,1885, с. 41–90.

Лавр. лет. – Л а в р е н т ь е в с к и й список летописи (1377 г.) // ПСРЛ. Т. I. Вып. 1–3. Л., 1926.

Лопаточник – С п е р а н с к и й М. Н. Из истории отреченных книг. III. Лопаточник. СПб., 1900, с. 27–31.

Луцедарий – К н и г а, глаголемая Луцедариюс // «Летописи русской литературы в древности». М., 1859, отд. II, с. 41–66.

Малала – И с т р и н В. М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Вып. 1–14. Одесса – СПб., 1903–1913.

Менандр – С е м е н о в В. Мудрость Менандра по русским спискам. СПб., 1892.

Мерило – М е р и л о Праведное по рукописи XIV в. М., 1961.

Мин. 1096 – Н о в г о р о д с к а я служебная минея 1096 г. // Рукопись РГАДА, ф. 381, № 89.

Мол. – М о л и т в ы Кирилла Туровского // Рукопись втор. пол. XIII в. Ярославск. муз., № 15481 [издание: Рогачевская Е. Б. Цикл молитв Кирилла Туровского. М., 1999, с. 91–197].

Мономах – П о у ч е н и е Владимира Мономаха по Лаврентьевской летописи 1377 г. (листы 78а–85) // ПСРЛ. Т. I. Л., 1926, с. 240–256.

Никола – К р у т о в а М. С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997, с. 9–112.

Нил – Б о р о в к о в а - М а й к о в а М. С. Нила Сорского «Предание» и «Устав». СПб., 1912, с. 1–91.

Ответы Ио. – К а н о н и ч е с к и е ответы митрополита Иоанна II в 1080–1089 гг. // РИБ, Т. 6, 1880, с. 1–20.

Пандект – П а н д е к т ы Никона Черногорца XII в. // Рукопись Сборника XIV в. НРБ Погод. собр., 267 (с разночтениями по болгарской редакции: рукопись ЛОИИ, 1356, XV в.).

Патарск. – П о т а п о в П. И. Летопись и «Откровение Мефодия Патарского» // РФВ, 1911, т. 65, с. 81–110.

Печ. патерик – А б р а м о в и ч Д. И. Киево-Печерский патерик. Київ, 1930.

Пов. прихожд. – П о в е с т ь о прихождении Стефана Батория на град Псков // ПЛДР: вторая пол. XVI в. М., 1986, с. 400–476.

Повесть – П о в е с т ь о разорении Рязани Батыем // ПЛДР: XIV – сер. XV в. М., 1981, с. 230–242.

Пост. – П е т у х о в Е. В. Древние поучения на воскресные дни Великого поста // Сб. ОРЯС, т. 4. СПб., 1886, с. 1–30.

Поуч. – П о к р о в с к и й Ф. И. Словеса из святых книг собрана // Изв. ОРЯС, т. 12, 1907, кн. 1, с.221–233.

Поуч. Григор. – С о б о л е в с к и й А. И. Два русских поучения с именем Григория // Изв. ИОРЯС, т. 12, 1907, кн. 1, с. 254–258.

Поуч. Луки – П о у ч е н и е Луки Жидяты XI в. // Изв. ИОРЯС, т. 18, 1913, кн. 2, с. 225–226.

Похв. Влад. – П а м я т ь и похвала кагану нашему Владимиру мниха Иакова XI в. // Изв.ОРЯС, т. 29 (1924). Л., 1925, с. 141–152.

Пр. русск. – К а р с к и й Е. Ф. Русская Правда по древнейшему списку. Л., 1930, с. 26–62.

Пчела – С е м е н о в В. Древняя русская Пчела в пергаменном списке XIV в. СПб., 1892.

Серапион – П е т у х о в Е. В. Серапион Владимирский – русский проповедник XIII в. // Записки истор.-филол. фак-та Санкт-Петербургского ун-та, т. 17. СПб., 1888. Приложение, с. 1–19.

СиК – С к а з а н и я о Соломоне и Китоврасе // ПЛДР: XIV – сер. XV в. М., 1981, с. 68–72.

Сказание (Мамай) – С к а з а н и е о Мамаевом побоище // Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982, с. 25–48.

Сл. Борис, Глеб – С л о в а похвальные о Борисе и Глебе // Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба. Пг., 1916, с. 123–176.

Сл. Игор – С л о в о о полку Игореве // ПЛДР: XII в. М., 1980, с. 372–388.

Слов. о погиб. – Л о п а р е в Х. М. Слово о погибели Русской земли. СПб., 1892.

София – С к а з а н и е о создании храма Софии в Царьграде (XII в.) // Леонид. Сказание о Софии Царьградской – ПДрП, 1889, вып. 79.

Соф. 189 – Р у к о п и с ь Новгородской минеи 1370 г. РНБ Софийск. 189.

Суды – С о л о м о н о в ы суды // ПСтРЛ, вып. 3, с. 55–57.

Трепетник – С п е р а н с к и й М. Н. Из истории отреченных книг: II. Трепетники (ПДПИ, т. 131). СПб., 1899, с.1–16.

Успен. сб. – У с п е н с к и й сборник XII–XIII вв. М., 1971.

Устав Влад. – У с т а в князя Владимира / Рукопись Кормчей 1519 г. (РНБ Соловецк. собр., 476, л. 421об–422).

Устав Л. – Д р е в н е р у с с к и й перевод Устава Студийского (XI в.) // Лисицын М. Первоначальный славянорусский типикон. СПб., 1911, с. 173 и сл.

Фенне – T o n n i e s Fenne's low German manual of spoken Russian. Pskov 1607. Vol. II. Transliteration and Translation / Ed. by L. L. Hammerich and R. Jakobson. Copenhagen, 1970.

Феодосий – П о у ч е н и я Феодосия Печерского XI в. // Чаговец В. А. Жизнь и сочинения преп. Феодосия / Киевские университетские известия, т. 41. Киев, 1901, № 12. Приложение, с. I–XXIII.

Флавий – М е щ е р с к и й Н. А. «История иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958.

Хожд. Антония – «К н и г а паломник» Антония (Добрыни Ядрейковича, 1200–1204 гг.) // Правосл. Палестинский сборник 51. СПб., 1899, с. 1–39, 71–94.

Хожд. Богородицы – Х о ж д е н и е Богородицы по мукам // ПСтРЛ, вып. 3. СПб., 1862, с. 118–124.

Хрон. Георг. Амарт. – И с т р и н В. М. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. 2. Исследование. СПб., 1922 (Т. 3 Словарь: Пг., 1924 – указан как «Словарь»).

Чтен. БиГ – Ч т е н и е о Борисе и Глебе //Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба. Пг., 1916, с. 1–26.

Чуд. Никол. – Ж и т и е и чудеса Николая Мюрликийского // ПДПИ, Т. 34. СПб., 1881, с. 15–93.

Шестоднев – Ш е с т о д н е в, составленный Иоанном Экзархом Болгарским (по сп. 1263 г.) // Чт. ОИДР, 1879, кн. 3, с. 1–254.

ЛИТЕРАТУРА

Аничков 1914 – А н и ч к о в Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.

Афанасьев – А ф а н а с ь е в А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1–3. М., 1865–1869.

Белый 1997 – Б е л ы й А. Символизм как миропонимание. М., 1997.

Бердяев 1926 – Б е р д я е в Н. А. Философия свободного духа (Проблематика и апология христианства). Т. I., Париж, 1926.

Бердяев 1986 – Б е р д я е в Н. А. Смысл творчества. Париж, 1985.

Бердяев 1989 – Б е р д я е в Н. А. Дух и Сила // Вестник русского христианск. движения, т. 155. Париж, Москва, 1989, с. 98–109.

Бехтерев 1921 – Б е х т е р е в В. М. Коллективная рефлексология. Пг., 1921.

Бирнбаум 1981 – B i r n b a u m H. Essays in Early Slavic Civilization. Munich, 1981.

Бронзов 1884 – Б р о н з о в А. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884.

Буслаев 1848 – Б у с л а е в Ф. И. О влиянии христианства на славянский язык. М., 1848.

Бычков 1988 – Б ы ч к о в В. В. Эстетическое сознание Древней Руси. М., 1988.

Бычков 1995 – Б ы ч к о в В. В. Русская средневековая эстетика XI – XVII вв. М., 1995.

Вебер 1990 – В е б е р М. Избранные произведения. М., 1990.

Веселовский 1872 – В е с е л о в с к и й А. Н. Из истории развития личности. Женщина и старинные теории любви // Беседа, 1872, кн. 3 (март), с. 245 и сл.

Виноградов 1994 – В и н о г р а д о в В. В. История слов. М., 1994.

Вундт 1887 – В у н д В. Этика. Исследование фактов и законов нравственной жизни. СПб., 1887.

Вышеславцев 1994 – В ы ш е с л а в ц е в Б. П. Этика преображенного эроса. Проблемы Закона и Благодати. М., 1994.

Гальковский 1913 – Г а л ь к о в с к и й Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. II // Зап. Москв. археолог. ин-та. М., 1913, т. XVIII.

Гизо 1905 – Г и з о Ф. История цивилизации в Европе. СПб., 1905.

Гоббс 1980 – Г о б б с Т. Сочинения. Т. I. М., 1980.

Горский 1988 – Г о р с к и й В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. Киев, 1988.

Гуревич 1970 – Г у р е в и ч А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970.

Гуревич 1984 – Г у р е в и ч А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.

Давиденков 1947 – Д а в и д е н к о в С. Н. Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л., 1947.

Демин 1998 – Д е м и н А. С. О художественности древнерусской литературы. Очерки древнерусского мировидения от «Повести временных лет» до сочинений Аввакума. М., 1998.

Евсеев 1897 – Е в с е е в И. И. Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе. СПб., 1897.

Забелин 1869 – З а б е л и н И. Е. Домашний быт русских цариц. М., 1869.

Звегинцев 1957 – З в е г и н ц е в В. А. Семасиология. М., 1957.

Золотарев 1964 – З о л о т а р е в А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

Ильин [том] – И л ь и н И. А. Собрание сочинений. Т. 3. М., 1994; Т. 6, кн. 2. М., 1996; Т. 6, кн. 3. М., 1997.

Исселин 1951 – И с с е р л и н Е. М. История слова красный // Русский язык в школе, 1951, 3, с. 85–89.

Карсавин 1915 – К а р с а в и н Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв. СПб., 1915.

Карсавин 1995 – К а р с а в и н Л. П. Культура Средних веков. Киев, 1995.

Каутский 1910 – К а у т с к и й К. Античный мир, иудейство и христианство. СПб., 1910.

Ключевский 1913 – К л ю ч е в с к и й В. О. Статьи и речи. М., 1913.

Ключевский 1918 – К л ю ч е в с к и й В. О. Курс русской истории. Т. 1–3. Пг., 1918.

Ключевский IX – К л ю ч е в с к и й В. О. Сочинения в девяти томах. Т. IX. М., 1990.

Ковтун 1963 – К о в т у н Л. С. Русская лексикография эпохи Средневековья. Л., 1963.

Колесов 1981 – К о л е с о в В. В. К характеристике поэтического стиля Кирилла Туровского // Сб.ТрОДР, т. XXXVI. Л., 1981, с. 37–49.

Колесов 1986 – К о л е с о в В. В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986.

Колесов 1987 – К о л е с о в В. В. *Вещь* в древнерусских переводных текстах // Семантика слова в диахронии. Калининград, 1987, с. 4–12.

Колесов 1989 – К о л е с о в В. В. Умное слово в «Слове» Илариона Киевского // Альманах библиофила, XXVI. М., 1989, с. 95–113.

Колесов 1991 – К о л е с о в В. В. Сергий Радонежский: художественный образ и символ культуры // Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991, с. 319–336.

Колесов 1993 – К о л е с о в В. В. Символ как семантически системообразующий компонент в текстах Кирилла Туровского // Русский язык донационального периода. СПб, 1993, с. 37–60.

Колесов 2000 – К о л е с о в В. В. Философия русского слова. СПб., 2000.

Колесов 2000 – К о л е с о в В. В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб., 2000.

Лейбниц 1983 – Л е й б н и ц Г. В. Сочинения. Т. II. М., 1983.

Лихачев 1958 – Л и х а ч е в Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М.; Л., 1958.

Лосев 1980 – Л о с е в А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980.

Лосев 1990 – Л о с е в А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990.

Мачинский 1909 – М а ч и н с к и й В. О человеческой культуре. СПб., 1909.

Михайлов 1904 – М и х а й л о в А. В. К вопросу о литературном наследии святых Кирилла и Мефодия в глаголических хорватских миссалах и бревиариях. Варшава, 1904.

Михайлов 1912 – Михайлов А. А. Опыт изучения текста Книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. 4.1. Паримейный текст. Варшава, 1912.
Мурьянов 1982 – Мурьянов М. Ф. *Сила* (слово и понятие) // Этимология 1980. М., 1982, с. 50–56.
Мюллер 1971 – Müller L. Ilarion Werke. München, 1971, S. 61–86.
Оссовская 1987 – Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М., 1987.
Позов 1965 – Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Мадрид, 1965.
Потебня 1914 – Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
Потебня 1958 – Потебня А. А. Из записок по русской грамматике. Т. I–II. М., 1958.
Потебня 1968 – Потебня А. А. Из записок по русской грамматике. Т. III. М., 1968.
Потебня 1976 – Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976.
Потебня 1989 – Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989.
Прохоров 1987 – Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV вв. Л., 1987.
Пушкарева 1989 – Пушкарева Н. Л. Женщины Древней Руси. М.ы, 1989.
Пушкарева 1997 – Пушкарева Н. Л. Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X – начало XIX в.). М., 1997.
Рассел 1987 – Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987.
Розанов 1990 – Розанов В. В. Религия и культура. М., 1990.
Романов 1947 – Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. Л., 1947.
Рыбаков 1981 – Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.
Рюше 1930 – Rüsche Fr. Blut, Leben und Seele: Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike. Padeborn, 1930.
Садник 1962 – Sadnik L. Zur Wiedergabe von παθος und ihm vorwandter Wörter in den ältesten slavischen Denkmälern // Zeitschrift f. Slavische Philologie XXX, 2. Heidelberg, 1962, S. 242–249.
Семенова 1982 – Семенова Л. Н. Очерки истории быта и культурной жизни России (первая половина XVIII в.). Л., 1982.
Соловьев [том] – Соловьев В. С. Собрание сочинений. М., 1900.
Соловьев 1988 – Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М., 1988.
Солоневич 1997 – Солоневич И. Л. Белая империя. М., 1997.
Спенсер I – Спенсер Г. Сочинения. Т. I. М., 1996.
Стеблин-Каменский 1984 – Стеблин-Каменский М. И. Мир саги. Становление литературы. Л., 1984.
Токарев 1957 – Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М., 1957.
Федотов 1989 – Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Париж, 1989.
Феоктистова 1984 – Феоктистова Н. В. Формирование семантической структуры отвлеченного имени. Л., 1984.
Ферсман 1954 – Ферсман А. Е. Очерки по истории камня. Т. I. М., 1954.
Филин 1949 – Филин Ф. П. Лексика русского литературного языка древнекиевской эпохи (по материалам летописей). Л., 1949.
Флоренский 1990 – Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990.
Франк 1917 – Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. Пг., 1917.
Франк 1949 – Франк С. Л. Свет во тьме. Париж, 1949.
Хёйзинга 1988 – Хёйзинга И. Осень Средневековья. М., 1988.
Чаадаев 1913 – Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. Т. 12. СПб., 1913.
Шеллинг II – Шеллинг Ф. В. Сочинения, т. II. М., 1989.
Ягич 1913 – Jagić V. Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin, 1913.

СЛОВАРЬ-УКАЗАТЕЛЬ

Н

О

П

Р

С

ОГЛАВЛЕНИЕ

Владимир Викторович Колесов
Древняя Русь: наследие в слове
Добро и Зло

Редактор *В. А. Певчев*
Художественный редактор *Н. А. Ионов*
Технический редактор *Л. В. Васильева*
Корректор *Н. И. Васильева, О. С. Копполь*

Сдано в набор 19.07.2000. Подписано в печать 20.01.2001.
Формат 60 x 90[1]/[16]. Бумага офсетная. Гарнитура Тайм Нью-Роман.
Печать офсетная. Печ. л. 19. Тираж 1000 экз. Заказ 377.

Лицензия № 000156 от 27 апреля 1999 г.

Филологический факультет
Санкт-Петербургского государственного университета
199034, СПб, Университетская наб., д. 11.

Ф И Л О Л О Г И Я   И   К У Л Ь Т У Р А

В. В. Колесов
Древняя Русь: Наследие в слове

Книга вторая. Добро и зло
Во второй книге автор продолжает исследовать древнерусскую ментальность. Работа посвящена описанию этических и эстетических категорий, раскрывающих смысл антитезы: "Добро и зло".
Предметом исследования стали такие понятия, как красота, вера, надежда, любовь и др. Книга дает комплексное представление о развитии средневековых взглядов на мораль восточных славян; в ней рассматриваются семантические и этимологические особенности слова, изменявшиеся под влиянием нравственых норм. Исследование построено на анализе различных летописных источников, характеризующих взаимопроникновение языческих образов и христианских символов, отраженных в смысловом развитии коренных славянских слов и содержании классических текстов.
Книга предназначена для научных работников, студентов и аспирантов вузов и всех интересующихся историей русского слова.

ISBN 5-8465-0030-7